

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía Teorética**



**TESIS DOCTORAL**

**Estructura y deixis.**

**La teoría kantiana de la objetividad en el horizonte de la  
época moderna**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Guillermo Villaverde López**

Directora

María José Callejo Hernanz

**Madrid, 2014**

ISBN: 978-84-697-1186-6

© Guillermo Villaverde López, 2014

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
**Departamento de Filosofía Teorética**



**ESTRUCTURA Y DEIXIS**  
**LA TEORÍA KANTIANA DE LA OBJETIVIDAD EN**  
**EL HORIZONTE DE LA ÉPOCA MODERNA**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
presentada por  
**Guillermo Villaverde López**

BAJO LA DIRECCIÓN DE LA DOCTORA  
María José Callejo Hernanz

Madrid, 2014



A mi familia



## AGRADECIMIENTOS

Una tesis doctoral es un trabajo suficientemente largo como para que su realización no sea posible sin la concurrencia de muchos y de muy distintos apoyos. Muchos de ellos no se podrán consignar en lista alguna, ni tampoco tratar de devolver, porque es una deuda que se confunde con las condiciones de posibilidad de muchas otras cosas. En cualquier caso, me gustaría dejar constancia de mi agradecimiento personal:

a la directora de esta tesis, María José Callejo Hernanz, de quien no he dejado de aprender ni un solo día desde que la conocí, en un curso de doctorado que ella impartía allá por 2004, hasta el día hoy, y que no ha dejado tampoco de guiarme, apoyarme generosamente y animarme en todo lo que he emprendido desde entonces. Esta tesis doctoral no habría podido llegar a término sin su inestimable ayuda y su firme y sabio consejo,

a Juan Manuel Navarro Cordón, por su magisterio en múltiples frentes y por su apoyo en los tiempos más difíciles de la realización de esta tesis,

a todos los excelentes profesores que he tenido en la Facultad de Filosofía de la UCM, por habernos transmitido, dentro y fuera de las aulas, la pasión por el pensamiento y el ejemplo vital de su defensa. En este aspecto querría mencionar a José Luis Pardo, Ana Rioja y Juan Bautista Fuentes, y, muy especialmente, a Carlos Fernández Liria y a Nuria Sánchez Madrid, quienes, amén de todo lo anterior, siempre han sido además extremadamente generosos conmigo,

al Grupo de Investigación “Metafísica, Crítica y Política” en su conjunto, y en todos y cada uno de sus miembros de todos estos años, porque sus discusiones generaron el caldo de cultivo en el que se pudieron formar muchas de las ideas de esta tesis,

a mis compañeros y amigos de estudio, de facultad, de oposiciones y de trabajo colectivo durante todos estos años, Ana, Jorge y Emilio, y Eduardo, y Pilar y Felipe, y algunos más que fueron alejándose por el camino, por tanta ayuda, tantas horas de discusión, y tantos intercambios que ya resulta imposible recordar cuál fue el primero. Y, muy especialmente, a Juan Jesús Rodríguez Fraile y Miguel Ángel Santos Gracia, que me iniciaron y aconsejaron como benévolos hermanos mayores en la *Kant-Forschung* y compartieron generosamente conmigo su enorme sabiduría,

a los alumnos y visitantes de los Seminarios *Kant. Problemas con la ley* (2012) y *Kant. Problemas con la existencia* (2013), porque su presencia, sus dudas –e incluso sus caras– fueron para mí un estímulo inestimable en la fase final de la redacción,

y, por último, a mis amigos de siempre –RTPG–, por 20 años de intensa amistad y vida en común, y

a mis padres, Fernando y Rosa, y a mi hermana, Ángela, por todo, y por algo que excede toda posibilidad de agradecimiento, desde el primer libro infantil hasta la última decisión tipográfica, y su infinito apoyo.



## ÍNDICE GENERAL

### INTRODUCCIÓN

|  |    |
|--|----|
| 1. Despejar la X. Kant y el estructuralismo .....                      | 7  |
| 2. Objeto y objetivos de la investigación. Tres especificaciones ..... | 10 |
| 2.1. Acerca del título .....   | 12 |
| 2.2. Advertencia general sobre el uso del término "modernidad" .....   | 14 |
| 2.3. Antecedentes .....  | 19 |
| 3. La hipótesis básica de la investigación .....                       | 22 |
| 3.1 El concepto de "legitimidad metafísica" .....                      | 22 |
| 3.2. El sentido de la contrastación de la hipótesis .....              | 25 |
| 4. Estructura y método de la investigación .....                       | 27 |
| 4.1. Sección I .....   | 30 |
| 4.2. Sección II .....  | 33 |
| 4.3. Sección III .....   | 36 |
| 5. Consideraciones formales .....                                      | 40 |
| 6. Abreviaturas de las obras de Kant más citadas .....                 | 40 |

### SECCIÓN I

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo I.1. LA OBJETIVIDAD TEÓRICA EN LA ÉPOCA MODERNA .....   | 43  |
| I.1.1. Consideraciones sobre la física matemática .....  | 45  |
| I.1.2. Matemática y construibilidad: de <i>positum</i> a <i>constructum</i> .....                      | 48  |
| I.1.3. El concepto moderno de objetividad teórica .....  | 51  |
| Capítulo I.2. LA TEORÍA KANTIANA DE LA OBJETIVIDAD .....   | 57  |
| I.2.1. Cantidad y síntesis de lo homogéneo .....   | 57  |
| I.2.2. Proceso de construcción, estructura y re-construcción .....                                     | 63  |
| I.2.3. Hacia la dimensión "dinámica" de la estructura .....  | 74  |
| Capítulo I.3. ESTRUCTURA, EXISTENCIA Y NECESIDAD .....   | 81  |
| I.3.1. Reconsideración de la noción de estructura .....  | 81  |
| El concepto kantiano de existencia .....   | 83  |
| I.3.2. Los <i>Postulados del pensar empírico</i> . La relación entre la estructura y lo material ..... | 95  |
| I.3.3. La forma general de la construcción y el objeto trascendental .....                             | 102 |
| I.3.4. Materia y forma. Sobre la arquitectura del proyecto de una crítica de la razón pura .....       | 110 |
| Capítulo I.4. LA CONCEPCIÓN CRÍTICA DE LA MATEMÁTICA .....   | 125 |
| I.4.1. La delimitación de la matemática en la obra crítica .....                                       | 130 |
| A. La intuición pura como fundamento de lo matemático .....  | 131 |



|  |     |
|--|-----|
| B. La matemática y la estructura de la objetividad.....            | 134 |
| C. Magnitud extensiva y agregación .....                           | 139 |
| D. El número como esquema de la cantidad .....                     | 143 |
| I.4.2. La matemática kantiana como contar puro.....                | 146 |
| Capítulo I.5. FILOSOFÍA Y MATEMÁTICA EN RESPECTO KANTIANO .....    | 151 |
| I.5.1. Mediación semiótica en matemática y filosofía.....          | 153 |
| I.5.2. La diferencia singular-universal en la Disciplina.....      | 156 |
| I.5.3. Deixis y adeixis en la Disciplina en su uso dogmático ..... | 160 |
| A. Polisemia del concepto de “aplicación” .....                    | 163 |
| B. Universalidad matemática y universalidad gramatical.....        | 165 |
| C. Existencia y posibilidad .....                                  | 169 |
| I.5.4. Estructura, esquematismo y construcción.....                | 170 |
| Conclusiones de la sección I.....                                  | 186 |

## SECCIÓN II

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo II.1. EL HORIZONTE MODERNO DE LA OBJETIVIDAD PRÁCTICA.....  | 191 |
| II.1.1. El fin de la cosmo-ética y el nuevo principio moderno .....  | 194 |
| II.1.2. Delimitación del problema práctico en toda su generalidad.....   | 205 |
| A. Los datos de partida del problema práctico .....  | 205 |
| B. El análisis kantiano de la decisión .....   | 210 |
| C. La pregunta por la norma práctica en el horizonte moderno .....   | 213 |
| Capítulo II.2. LA PREGUNTA KANTIANA POR LO MORAL.....  | 217 |
| II.2.1. La fundación del espacio de lo moral y el enigma de la ética.....  | 220 |
| II.2.2. Desinterés y universalidad.....  | 226 |
| II.2.3. Acción e intención: el problema de la visibilidad de la acción moral .....                               | 229 |
| Capítulo II.3. LA NOCIÓN DE MÁXIMA Y EL PRINCIPIO SUPREMO DE LA MORALIDAD.....                                   | 239 |
| II.3.1. El problema de las máximas en la bibliografía secundaria.....  | 239 |
| II.3.2. Conceptualidad y universalidad. Respuesta al problema de las máximas. ....                               | 246 |
| II.3.3. Decisión y universalidad. El imperativo categórico como respuesta a la pregunta por la norma moral ..... | 255 |
| Capítulo II.4. LA EXPOSICIÓN DE LA LEY Y LA LEY COMO CRITERIO .....  | 259 |
| II.4.1. La Típica y el problema de las fórmulas.....   | 259 |
| La legalidad como centro material de la exhibición de la ley moral .....   | 265 |
| II.4.2. La voluntad santa. Contenido y modalidad de la ley .....   | 273 |
| La voluntad santa como arquetipo de la objetividad.....  | 276 |
| II.4.3. El imperativo categórico como criterio de enjuiciamiento .....   | 278 |
| El problema de la contradicción.....   | 282 |
| II.4.4. Sobre los contenidos de la moral kantiana .....  | 290 |

|  |     |
|--|-----|
| Sinceridad, publicidad y comunicación.....                               | 291 |
| Apéndice. Una indicación sobre el lugar sistemático de lo jurídico ..... | 300 |
| Conclusiones de la sección II.....                                       | 305 |

### SECCIÓN III

|   |     |
|---|-----|
| Preámbulo .....   | 317 |
| Capítulo III.1. LAS ESTRUCTURAS KANTIANAS DE LA OBJETIVIDAD .....   | 319 |
| III.1.1. Lo estructural y sus modos de presencia .....  | 319 |
| A. La estructura como cálculo .....   | 320 |
| B. La estructura como objeto en general.....  | 321 |
| C. La estructura como conjunto de elementos bien formados .....   | 322 |
| III.1.2. Estructura teórica y estructura práctica.....  | 323 |
| III.1.3. Espontaneidad y receptividad en las estructuras de la objetividad moderna .....  | 325 |
| Excurso. Lo empírico y lo racional puro en la modernidad y en sus críticos..  | 328 |
| Capítulo III.2. LA FRACTURA DEL ANTIGUO RÉGIMEN Y SUS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS .....   | 336 |
| III.2.1. Conceptualidad y anclaje en el mundo .....   | 337 |
| Concepto e identificación demostrativa en los problemas kantianos de la incongruencia espacial, las magnitudes negativas y la orientación ..... | 338 |
| III.2.2. La dispersión de la razón y la fractura del marco legal material .....   | 374 |
| A. Pluralidad legal en el ámbito teórico .....  | 378 |
| Interpretación ontológica de la pluralidad legal en el ámbito teórico.....  | 383 |
| B. Pluralidad legal en el ámbito práctico .....   | 386 |
| Interpretación ontológica de la pluralidad legal en el ámbito práctico .....  | 402 |
| Capítulo III.3. LA NUEVA NORMATIVIDAD DE LA ÉPOCA MODERNA Y SU SENTIDO ONTOLÓGICO .....   | 405 |
| III.3.1. La plasmación de la nueva normatividad .....   | 406 |
| A. La nueva normatividad teórica: la teoría general de la relatividad.....  | 406 |
| Excurso. Breve historia de la revolución copernicana de la matemática .....   | 408 |
| B. La nueva normatividad práctica: el principio supremo de la legislación práctica o principio U .....  | 420 |
| III.3.2. La lógica de la nueva normatividad: unificación formal y metalegalidad .....   | 425 |
| Transgresión y excepcionalidad .....  | 428 |
| Capítulo III.4. INTERPRETACIÓN DEL CONCEPTO KANTIANO DE OBJETIVIDAD COMO SUBROGACIÓN.....   | 431 |
| III.4.1. Subjetividad y modernidad .....  | 432 |
| III.4.2. Subjetividad, objetividad y trascendencia .....  | 434 |
| III.4.3. La objetividad moderna y el carácter dual de la síntesis <i>a priori</i> .....   | 437 |

|   |     |
|---|-----|
| El lugar de la validez universal y necesaria en Kant .....  | 442 |
| III.4.4 Objetividad como subrogación. El lugar de cualquier otro en el horizonte moderno de comprensión ..... | 449 |
| Apéndice. Unidad y dimensión subjetiva de la razón kantiana. Los otros nombres de la subrogación .....        | 458 |

## CONCLUSIONES

|  |     |
|--|-----|
| 1. Recopilación y precisión de las conclusiones parciales.....   | 477 |
| 2. Conclusiones finales .....  | 490 |
| 2.1. El concepto de subrogación y la cuestión del sujeto en Kant .....   | 490 |
| 2.2. La contribución de esta tesis al problema de una teoría de la modernidad. Kant y el problema del nihilismo..... | 499 |
|  | 505 |

## ANEXO [MENCIÓN EUROPEA]

|  |     |
|--|-----|
| Anexo: Introduction, summary and conclusions [Mención europea] ..... | 509 |
|--|-----|

## BIBLIOGRAFÍA

|  |     |
|--|-----|
| 1. Fuentes .....   | 573 |
| 2. Bibliografía sobre Kant .....                                     | 576 |
| 2.1. Obras instrumentales .....                                      | 576 |
| 2.2. Monografías.....  | 576 |
| 3. Otros estudios relativos a la temática de la tesis.....           | 583 |
| 3.1. Objetividad teórica.....  | 583 |
| 3.2. Objetividad práctica .....                                      | 586 |
| 3.3. Otros estudios relacionados con el concepto de Modernidad ..... | 587 |

# INTRODUCCIÓN



## INTRODUCCIÓN

### 1. Despejar la X. Kant y el estructuralismo

Todas nuestras representaciones son de hecho referidas por el entendimiento a algún objeto, y, puesto que los fenómenos no son otra cosa que representaciones, el entendimiento los refiere a un algo como objeto de la intuición sensible: pero en este sentido ese algo es solamente el objeto trascendental. Ahora bien, dicho objeto significa algo = x, de lo cual no sabemos nada en absoluto y ni podemos tampoco en general saberlo (dada la actual disposición de nuestro entendimiento), sino que solamente puede servir como correlato de la unidad de la apercepción para la unidad de lo múltiple en la intuición sensible, gracias a la cual el entendimiento unifica lo múltiple en el concepto de un objeto. KrV, A 250-251.

A la base de la doctrina trascendental del alma no podemos situar otro fundamento que la representación simple, y por sí misma completamente vacía de contenido, 'yo'. De ella no podemos decir que sea un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos. A través de este yo, o él, o ello (la cosa) que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que es conocido solamente por los pensamientos que son sus predicados, y del cual no podemos tener nunca el más mínimo concepto por separado. KrV, A 345-346 / B 403-404.

¿Qué significan estas enigmáticas "x" en el corazón de una obra como la *Crítica de la razón pura*? Una "x" denota por excelencia una incógnita, esto es, el lugar en el que deberá figurar un valor determinado cuando se conozca, pero que *todavía no* se conoce. Pero si esto es así, ¿por qué una obra que tiene a gala el poder afirmar que "no hay un solo problema metafísico que no haya quedado resuelto o del que no se haya proporcionado, al menos, la clave para resolverlo"<sup>1</sup> se detiene precisamente en ese lugar? ¿Por qué no concluye su labor determinando enteramente el valor de los elementos que utiliza? ¿Hay algún tipo de necesidad interna en ese "todavía no" que acompaña a las incógnitas? ¿Tenía que detenerse la filosofía crítica ahí, y justamente ahí, por alguna razón? Por otro lado, e independientemente de esto, ¿por qué utiliza

---

<sup>1</sup> KrV, A XIII.

además Kant la misma variable (x) para referirse al "objeto trascendental" y al "sujeto trascendental"? ¿No sería más lógico –y más ajustado a las convenciones matemáticas usuales– utilizar letras consecutivas *distintas* (x, y, z, etc.) para designar elementos desconocidos de los que *a priori* no puede asegurarse que sean el mismo?

Como es bien sabido, en una discusión desarrollada en 1963 en la revista *Esprit* en torno al estructuralismo, P. Ricoeur afirmó que dicha corriente parecía oscilar entre diversos "esbozos de filosofía", y que en ocasiones se asemejaba a un "kantismo sin sujeto trascendental"<sup>2</sup>. Dicha afirmación, por otro lado, fue acogida con entusiasmo por Lévi-Strauss. Pues bien, ¿qué se esconde debajo del "aire de familia" detectado por Ricoeur? ¿Por qué Lévi-Strauss podía sentirse tan entusiasmado ante esta afirmación? ¿Es que entender a Kant puede ayudar de algún modo o en algún sentido a entender el concepto de "estructura"? *A priori* esto parece altamente improbable, porque la noción contemporánea de "estructura" no ha sido acuñada aún de manera explícita en época de Kant. Y sin embargo...

Las dos series de preguntas contenidas en los dos párrafos anteriores (una serie fundamentalmente exegética, la otra fundamentalmente histórica) versan sobre un mismo núcleo de cuestiones. De hecho, la existencia de un "objeto = x", o de una "casilla vacía", o de un "valor simbólico cero" en relación con el cual todos los demás elementos "se sitúan en sus propias relaciones diferenciales"<sup>3</sup>, la existencia, en definitiva, de una incógnita, fue uno de los criterios elegidos por G. Deleuze en su famoso artículo para determinar "en qué se reconoce el estructuralismo". Por lo tanto, entender qué papel desempeñan esas incógnitas "x" en el pensamiento de Kant podría ayudarnos a entender qué relación puede tener Kant con el estructuralismo y, en ese sentido, comprender también el diagnóstico de Ricoeur y el entusiasmo de Lévi-Strauss.

Acabamos de recordar que la noción contemporánea de "estructura" no ha sido acuñada aún de manera explícita en época de Kant, y esa afirmación sigue siendo ahora perfectamente válida. Y sin embargo... Sin embargo, es posible que ahí no acabe todo. Quizás –y esta es una de las hipótesis que nuestra investigación pretende explorar– la época moderna y Kant en cuanto filósofo moderno tienen una relación más esencial y más profunda con "lo estructural" de lo que permite visibilizar la aparición del estructuralismo como corriente en el siglo XX. Quizás la propia época moderna –en todas sus variadas manifestaciones– suponga precisamente la entrada en vigor de una serie de vínculos *estructurales* desconocidos hasta entonces.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, "La pensée sauvage' et le structuralisme", *Esprit*, 31 (1963), pp. 618-619.

<sup>3</sup> G. Deleuze, "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", en F. Châtelet (ed.), *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas*, t. IV, Madrid, 1976, p. 576. Véase el sexto criterio: la casilla vacía.

Esta última afirmación podría ser una generalidad insustancial, en la medida en que casi cualquier cosa mínimamente articulada posee una "estructura", pero se convierte en una afirmación notablemente más precisa, y relativamente fuerte, si por "estructura" se entiende, como pretendemos hacer nosotros, un concepto técnico muy marcado. Este concepto técnico, que proviene de la lingüística<sup>4</sup>, supone efectivamente una acotación muy severa de la noción genérica de "estructura" e impide, sobre todo, aplicarlo indistintamente a cualesquiera épocas históricas. "Lo estructural", como veremos, no es trans-histórico, sino que tiene una especialísima conexión con lo que –en la estela de Heidegger– podríamos llamar "el rasgo matemático" de la época moderna. En este sentido, F. Martínez Marzoa ha escrito:

"Estructura" no es un concepto matemático, ni metamatemático, pero sí un concepto que pertenece a un contexto en el cual está constituido lo matemático como tal, cosa que no ocurre en cualquier situación. [...] el hecho mismo de una delimitación de lo "matemático" es solidario de la suposición de unas condiciones constitutivas, esto es, un *a priori*.<sup>5</sup>

Pero si esto es correcto, y la noción de "estructura" es inherente a la delimitación de lo "matemático", y la época moderna se caracteriza precisamente por asentarse de algún modo en esa delimitación, entonces podría resultar que los pensadores esenciales de esa época estuviesen abocados a encontrarse de algún modo con lo estructural. Y aún más: si todo esto fuese así, es posible incluso que los "notarios" radicales de la época moderna, esto es, los pensadores que más radicalmente han aprehendido su tiempo en conceptos, por decirlo con Hegel, estuviesen también obligados a tomar nota de este fenómeno histórico-metafísico. Pero si todo esto es así, entonces la aparición de una incógnita "x" en el corazón de la filosofía kantiana, y precisamente como testigo de la presencia en ella de una estructura, quizás no sea tan extraña. Comprender por qué no es tan extraña pasaría entonces por "despejar la x", pero sabiendo en todo momento que "despejar la x" no solamente implicará entender el significado en Kant de las expresiones "sujeto trascendental" y "objeto trascendental" y su posible relación, sino también comprender la relación que puede haber entre "estructura", "objetividad" y "época moderna". Contribuir a dicha comprensión es el propósito fundamental de nuestra investigación.

---

<sup>4</sup> Y que nosotros tomaremos en cierta medida de L. Hjemslev, y que puede definirse de manera inicial como hace F. Martínez Marzoa: "un complejo no empírico, sino construido idealmente, con elementos de naturaleza asimismo ideal, en el que esos elementos no están simplemente yuxtapuestos, sino implicados unos en otros, complejo que contiene sus propias leyes de movimiento internas y posibilidades de variación (F. Martínez Marzoa, *La filosofía de "El capital" de Marx*, Madrid, 1983, p. 96). Sobre esto, en cualquier caso, véase *infra*, apartado I.2.2.

<sup>5</sup> F. Martínez Marzoa, *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile, 2008, pp. 100-101.



## 2. Objeto y objetivos de la investigación. Tres especificaciones

El objeto y los objetivos de esta tesis pueden ser presentados mediante las siguientes especificaciones:

1. El *objeto material* de su investigación es la filosofía crítica de Immanuel Kant.
2. Su *objeto formal* es la teoría kantiana de la objetividad.
3. Su *objetivo* es mostrar la relación de ésta con los principios normativos de la época moderna.

**Ad 1).** La expresión "filosofía crítica" impone por sí misma una doble delimitación: en primer lugar, y en el sentido genérico del término, la especificación a) supone reducir nuestro ámbito de estudio a las obras de Kant publicadas en el período crítico, es decir, en el período 1781-1800, y eso es de hecho lo que ocurre: el centro del estudio de esta investigación son *solamente* las obras de este período, y todas las referencias (que las hay) a obras pre-críticas están únicamente al servicio de la clarificación de aquellas. Pero en segundo lugar, y en el sentido en el que "crítica" se refiere a un nivel discursivo contrapuesto a "metafísica"<sup>6</sup>, la especificación a) limita todavía más nuestro campo de estudio, dentro de la "filosofía crítica" o el "proyecto crítico" de Kant, a las obras *centralmente* críticas, es decir, KrV, GMS/KpV y KU, por oposición a obras como MaN, MdS, o *Die Religion*, por ejemplo. Estas obras centralmente críticas constituyen el *corpus* textual de la tesis, y todas las referencias (que las hay) a otras obras del período crítico están, una vez más, únicamente al servicio de su clarificación.

**Ad 2).** La especificación b) establece como objetivo hermenéutico del análisis de los textos la reconstrucción de una teoría: la teoría kantiana de la objetividad (tanto en el aspecto teórico como en el práctico). Que sea precisamente una teoría y no otra la que se pretende reconstruir impone siempre una serie de restricciones adicionales en cuanto a la delimitación y el tratamiento de los textos. En concreto, en el caso del que se trata aquí, significa que el esfuerzo central recaerá sobre las dos primeras

---

<sup>6</sup> Pues la "Crítica [...] antecede *propedéuticamente*" a la Metafísica (KrV, A 850 / B 878) y constituye un "tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma" (KrV, B XXII-XXIII). "La filosofía de la razón pura", escribe Kant en la *Arquitectónica* de KrV, "es o bien propedéutica (preparación), que investiga la capacidad de la razón respecto de todo conocimiento puro *a priori* y se llama *crítica*, o bien el sistema de la razón pura (ciencia), el conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) global, sistemáticamente conjuntado, y derivado de la razón pura, y que se denomina *metafísica*". KrV, A 841 / B 869.

críticas (únicas en las que se definen "esferas" [*Gebiete*], como establece el §II de la *Einleitung* a KU<sup>7</sup>) y, dentro de ellas, sobre los lugares sistemáticos definidos como "Analíticas de la razón", por contraposición a las "Dialécticas" y "Doctrinas del método", en el bien entendido, por supuesto, de que kantianamente toda "Analítica" está volcada sobre una "Estética". Por tanto la referencia a todos aquellos pasajes que no son parte de dichas "Analíticas" tiene como objetivo únicamente el servir de apoyo o clarificación a lo que se reconstruye a partir de ellas.

**Ad 3).** Por último, la especificación c), en la medida en que establece un objetivo a la reconstrucción señalada en b), fija al mismo tiempo un límite a esta, y la subordina a un propósito ulterior. Quiere ello decir que el análisis de los textos y la reconstrucción de los conceptos se proseguirá en cada caso *solamente* hasta el punto necesario para mostrar la relación apuntada, pero no más allá. En este sentido, esta investigación renuncia por completo y por principio a la pretensión de constituir un estudio monográfico y exhaustivo de cualesquiera doctrinas o puntos estudiados (ya sea la teoría kantiana de la matemática, su teoría moral, o su teoría de la objetividad de los objetos de experiencia). Desde el punto de vista de la literatura especializada, esto quiere decir también que la investigación no pretende competir con las grandes obras monográficas de interpretación de puntos concretos del corpus kantiano (obras que, por otro lado, existen ya –y en abundancia– acerca de *cualquier* punto concreto<sup>8</sup>), sino que más bien se apoya en el trabajo que hay ya realizado en ellas y, en todo caso, quiere discutir con las interpretaciones globales de Kant desde el punto de vista de la historia general de la filosofía. Muy concretamente, quiere discutir con las interpretaciones acerca de cuál es el lugar que corresponde a Kant dentro de la transformación hacia lo que se denomina "época moderna", "edad moderna" o "modernidad". También sobre el uso que daremos a esta expresión en la tesis conviene hacer ciertas aclaraciones, que forman ya parte de las propias hipótesis de partida de la investigación.

---

<sup>7</sup> "Los conceptos, en cuanto se refieren a objetos, e independientemente de si un conocimiento de los mismos es o no posible, tienen su campo [*Feld*], que se determina solamente según la relación que su objeto guarda con nuestra facultad de conocer en general. La parte de ese campo en la cual un conocimiento es posible para nosotros es un territorio (*territorium*) para esos conceptos y para la facultad de conocer requerida para ellos. La parte del territorio donde ellos son legisladores es la esfera (*ditio*) de esos conceptos y de las facultades de conocer correspondientes" (KU, Ak., V, 174).

<sup>8</sup> Para hacerse una idea de la magnitud que ha alcanzado la *Kant-Forschung* en nuestros días, y por circunscribirnos solamente a la KrV, el lector puede consultar P. Natterer, *Systematische Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlín-Nueva York, 2003.

## 2.1. Acerca del título

Alguien podría sorprenderse de entrada por la elección misma de los términos (hasta cierto punto atípicos) que figuran en el título de la investigación. Es evidente que Kant no utiliza jamás "deixis" en ninguno de sus escritos, pero es que el término "estructura", como tal término, tampoco desempeña ningún papel en su obra: "*Struktur*" sólo aparece en dos ocasiones<sup>9</sup>, y en ninguna de ellas en un sentido ni siquiera parecido al que tiene en nuestro título. ¿Por qué entonces "estructura y deixis"?

La expresión "estructura y deixis" nos parece adecuada como título bajo el que pensar y elaborar aspectos esenciales de la teoría kantiana de la objetividad que han servido de hilo conductor a lo largo de toda la investigación y que desempeñan también un papel central tanto en la imagen final que se ofrece de Kant como en los resultados y las Conclusiones finales. De hecho –y esto ya es parte de la tesis que queremos defender– consideramos que el título elegido es un buen indicador del modo en que se despliega y se tiene que desplegar una teoría crítica de la objetividad.

El término "deixis" está inicialmente tomado de K. Bühler<sup>10</sup>, de quien procede también su significado original, pero el uso que hacemos de dicho término en nuestra investigación se aparta de Bühler y en general de su uso en lingüística<sup>11</sup>. Cuando hablamos de "deixis" o del carácter "deíctico" de algún elemento, nos estamos refiriendo de entrada a que ese elemento depende esencialmente de algo que se da en un hecho singular de la experiencia, y que resulta ser por tanto in-anticipable. Ahora bien, la decisión de utilizar para esa situación el término "deíctico" (y no, por ejemplo, "empírico") tiene que ver con que su uso ilumina dos fenómenos que son centrales en nuestra reconstrucción de la filosofía de Kant y de la concepción moderna de la objetividad: por un lado, a) resalta el hecho de que en el fondo de toda determinación de esos elementos hay en último término algún tipo de identificación demostrativa (también llamada "deíctica" u "ostensiva"), en la que un determinado objeto no es seleccionado e identificado por las propiedades que dicho objeto tiene, sino por su relación *inmediata* (espacio-temporal) con el sujeto; por otro lado, b) resalta que ese elemento se puede considerar también desde una perspectiva *a priori*, y cuando se considera ese elemento desde una perspectiva *a priori*, entonces lo que se constata es una "variable" o un "hueco" vacío que testifica tal dependencia, y que después se habrá de "llenar", y "llenar", en cada caso, de manera diferente. Creemos

<sup>9</sup> En la recensión del escrito de Moscati en 1771 (Ak., II, 423) y en los *Fortschritte* (Ak., XX, 293).

<sup>10</sup> K. Bühler, *Sprachtheorie*, Jena, 1934, especialmente de su capítulo II ("*Das Zeigfeld der Sprache und die Zeigwörter*").

<sup>11</sup> Véase, *infra*, el apartado I.5.2.

que esta elección terminológica está justificada en la medida en que precisamente esto es lo que sucede en el caso de los llamados "deícticos puros" del lenguaje natural ("yo", "tú", "aquí", "allí", "ahora", "ayer", "mañana", etc.): su referente depende por completo del contexto concreto en el que se utilizan, pero cuando se examinan *a priori*, independientemente de esos contextos, lo que queda es un mero hueco vacío o testigo de lo que debe llenarse con datos de la experiencia. El ejemplo más claro de esto en Kant es el modo en que son tratadas las intuiciones (empíricas), pero esa misma disposición se reproduce en muchos niveles de la arquitectónica kantiana, y resulta ser –al menos esa será nuestra tesis– un rasgo estructural.

Pues bien, precisamente porque hay "deixis", puede haber también "estructura". La aplicación del término "estructura" y la orientación general de su uso en nuestra tesis provienen del estructuralismo lingüístico, y ambos se pueden encontrar de modo particularmente preciso (y así lo haremos nosotros<sup>12</sup>) en un autor como L. Hjelmslev. En este sentido, creemos que la noción de "estructura" recoge fielmente: a) el carácter de producción espontánea que tiene la objetividad kantiana (es decir, el carácter "constructivo" de las condiciones de posibilidad del conocimiento y la decisión), b) la posibilidad de variaciones regladas dentro del horizonte mismo de esa objetividad, y c) el hecho de que las condiciones de posibilidad en ningún caso suministran ellas mismas los objetos de la experiencia o la decisión.

En definitiva, "deixis" no se contrapone a "estructura" sino que la complementa y la refuerza. La deixis se refiere precisamente a la consideración *a priori* de lo irreductiblemente dado en un hecho singular, es decir, a la forma de cada caso concreto. Por su parte, la estructura reconstruye "lo formal" del conocimiento (teórico y práctico), pero de "lo formal", como veremos, es también parte –y parte esencial– la "forma" de cada caso concreto. ¿Qué se puede pensar, entonces, bajo el título "estructura y deixis"?

Este título se elige como vía de acceso para pensar, reelaborar y formular la triada de elementos que constituyen, como esperamos mostrar, la médula espinal de las ontologías kantianas: subjetividad-objetividad-reflexión. Creemos que los instrumentos conceptuales elegidos permiten dar cuenta con notable facilidad de la articulación y los vínculos internos de estos tres elementos, y del modo en que el par espontaneidad – receptividad, con todas sus dimensiones propias, vertebró su estructura.

---

<sup>12</sup> Sobre esto, véase la nota 128 en p. 67.

## 2.2. Advertencia general sobre el uso del término "modernidad"

Aunque esta investigación renuncia de entrada a ser una investigación sobre "teorías de la modernidad", y aunque su contribución en ese aspecto pretende ser, verdaderamente, muy modesta (como se verá en las Conclusiones, punto 2.2), el reiterado uso que haremos (y que hemos empezado a hacer ya) de expresiones como "modernidad", "lo moderno", o "época moderna" exige al menos una aclaración acerca del modo en que dichas expresiones van a ser aquí utilizadas.

Cuando se utiliza en las facultades de Historia y en general en la historiografía, la expresión "época moderna" es una etiqueta que sirve para señalar un segmento concreto de la historia universal; y la manera convencional de señalar ese segmento es tomar determinados acontecimientos especialmente significativos como marcas de su comienzo y su final (la caída de Constantinopla, el primer viaje de Colón, la Revolución Francesa, etc.). Sin embargo, cuando se utiliza en las facultades de Filosofía, las expresiones "época moderna" o "modernidad" significan por lo general otra cosa distinta. Cuando en filosofía se habla de la "modernidad" y de la "época moderna" se está hablando por lo general, y dicho todavía de una manera muy vaga, de un acontecimiento en el pensar, de una transformación de los supuestos más básicos de la existencia, de la instauración de una nueva manera de estar en el mundo<sup>13</sup>. Además, al margen de este significado muy genérico, no hay un uso unívoco de la expresión "modernidad" en filosofía. "Modernidad" no significa lo mismo en la facultad de Filosofía que en la facultad de Historia, pero incluso dentro la Filosofía no se refiere a una sola cosa, sino que su significado depende extremadamente de quién la utilice y con qué intenciones la utilice<sup>14</sup>.

En este sentido, es importante advertir ya –y dejarlo dicho para lo todo que vendrá después– que el modo en que utilizaremos las expresiones "modernidad" y "moderno" en esta investigación es un modo muy específico, relacionado con una línea de pensamiento muy concreta, y que no coincide con los usos que de estos mismos términos hacen otros autores. Por poner un ejemplo muy conocido, no coincide con el modo en que M. Foucault utiliza el término "moderno" para referirse a la "época moderna" por oposición a la "época clásica" en *Las palabras y las cosas*. En la terminología de Foucault, la "época clásica" abarca los siglos XVII y XVIII, mientras que la "época moderna" se refiere al siglo XIX (y Kant se situaría justamente en el paso de una época a la otra). En el uso que vamos a dar nosotros a este término, "moderno" designa una serie de rasgos de una manera de estar en el mundo que, efectivamente, comienza a hacerse

---

<sup>13</sup> Véase la nota 17 *infra*.

<sup>14</sup> Desde J. Habermas hasta A. McIntyre, pasando por M. Foucault o J.-F. Lyotard, y ello sin entrar en teorías de carácter más sociológico, desde M. Weber hasta Z. Bauman.

presente al final de la Edad Media pero que, consideramos, llega hasta el día de hoy (y por tanto, en este uso del término no hay lugar a hablar de "posmodernidad"). Este uso, en cualquier caso, ni es nuevo ni es nuestro, sino que proviene de las obras de algunos autores especialmente importantes para el planteamiento de esta investigación. La deuda más grande en este sentido es quizás la contraída con M. Heidegger<sup>15</sup>, y con las recepciones españolas de la obra de Heidegger<sup>16</sup>.

Por "época moderna" o "modernidad", por tanto, no entenderemos en esta investigación una segmentación temporal más o menos precisa, sino una nueva forma de comprender y vivir las nociones esenciales que vertebran la existencia histórica. Entenderemos, pues, por decirlo con el propio Heidegger, una cierta "posición metafísica fundamental"<sup>17</sup>. La figura que compone esta nueva forma de estar en el mundo es nítida y precisa, aunque el grado y la data de su implantación efectiva en la historia es cuestión empírica, e incluso podría discutirse si está en absoluto implantada o lo ha estado alguna vez (y entonces lo que se discutiría también es si el concepto utilizado de "época moderna" describe realmente alguna cosa). Nuestra investigación asume que está efectivamente implantada, que es históricamente vinculante, y que el concepto utilizado de "época moderna" describe en efecto algo. Es justo que el lector conozca ya, aunque sea muy groseramente resumida, cuál es la orientación general del concepto que vamos a utilizar. Empezaremos resumiéndolo, por mor de la brevedad, en el modo de un *cliché* escolar.

---

<sup>15</sup> De Heidegger pueden consultarse varios trabajos, de los cuales *Die Zeit des Weltbildes* (1938) podría servir como resumen, en especial un pasaje como el siguiente: "Wenn nun die Wissenschaft als Forschung eine wesentliche Erscheinung der Neuzeit ist, dann muss das, was den metaphysischen Grund der Forschung ausmacht, zuvor und weit voraus das Wesen der Neuzeit überhaupt bestimmen. Man kann das Wesen der Neuzeit darin sehen, dass der Mensch sich von der mittelalterlichen Bindungen befreit, indem er sich zu sich selbst befreit. Aber diese richtige Kennzeichnung bleibt doch im Vordergrund. Sie hat jene Irrtümer zur Folge, die es verhindern, den Wesensgrund der Neuzeit zu fassen und von da aus erst auch die Tragweite seines Wesens zu ermessen. Gewiss hat die Neuzeit im Gefolge der Befreiung des Menschen einen Subjektivismus und Individualismus heraufgeführt. Aber ebenso gewiss bleibt, dass kein Zeitalter vor ihr einen vergleichbaren Objektivismus geschaffen hat und dass in keinem Zeitalter vorher das Nichtindividuelle in der Gestalt des Kollektiven zur Geltung kam. Das Wesentliche ist hier das notwendige Wechselspiel zwischen Subjektivismus und Objektivismus. Doch eben dieses wechselseitige Sichbedingen weist auf tiefere Vorgänge zurück. [...] Nicht dass der Mensch sich von den bisherigen Bindungen zu sich selbst befreit, ist das Entscheidende, sondern dass das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird". M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, en *Gesamtausgabe* (en adelante GA) 5, Frankfurt, 1975-, pp. 81-88.

<sup>16</sup> Véase, *infra*, Antecedentes.

<sup>17</sup> En el octavo *Zusatz* de *Die Zeit des Weltbildes* (1938), y precisamente con vistas a distinguir "lo griego" de "lo moderno" (en este caso a Protágoras de Descartes), Heidegger utilizaba el concepto de "posición metafísica fundamental" [*metaphysische Grundstellung*] como concepto que reúne las interpretaciones esenciales de una época acerca de: a) la forma y modo en que el hombre es hombre, es decir, la manera en que el hombre es él mismo [*selbst*]; b) el modo en que se entiende el ser de lo ente; c) el modo en que se proyecta esencialmente la verdad, y d) el modo en el que el hombre es medida [*Mass*] para la verdad de lo ente. Sobre esto véase también M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, II, p. 170.

Según este *cliché*, y dicho de manera muy básica, la nueva manera de estar en el mundo a la que damos el nombre de "moderna" surge de una transformación de los cimientos sobre los que se asentaba la existencia histórica del hombre. El mundo moderno, se suele decir<sup>18</sup>, nace tras el hundimiento de la cosmología antigua (vigente hasta el siglo XVI) y tras una ruptura inédita con las autoridades religiosas. La revolución científica de los siglos XVII y XVIII produce, en menos de un siglo y medio, un vuelco radical en la concepción que tiene el hombre acerca del universo y acerca de sí mismo. Desde que la Tierra no es el centro del universo, el hombre, en cierto modo, "ha perdido su lugar en el mundo"; pero además, y quizás esto sea lo realmente grave, el *mundo mismo* —el marco que acogía la existencia humana desde la Antigüedad—, se ha volatilizado. Ese mundo finito, cerrado, armonioso, jerarquizado y dotado de sentido y finalidad, que había sido el hogar cálido y confortable de la humanidad desde muchísimos siglos atrás, ha estallado por los aires y ahora, pura y simplemente, ya no está. La conmoción que esto supuso nos resulta hoy en día difícil de imaginar, pero los hombres y mujeres de aquella época quedaron literalmente "desarraigados", perdidos en un universo sin puntos de referencia. El panorama que la ciencia presentaba ante ellos era el de un universo infinito y des-cualificado, inhóspito y carente de sentido, un universo en el cual los cuerpos chocan entre sí al margen de cualquier tipo de armonía, y que *no* puede constituir ya el modelo para la vida feliz o la vida buena. Es el fin de la cosmo-ética: el cosmos ya no puede dar la clave para construir un criterio de conducta, porque el cosmos ya no existe. Ahora el universo y la naturaleza son indiferentes a las acciones humanas, como muy bien hizo notar el poema de Goethe: "insensible es la naturaleza / el sol brilla igual para los malos que para los buenos"<sup>19</sup>.

Además, la fe y la confianza en las autoridades religiosas han sufrido también durísimos golpes, y se tambalean peligrosamente. No se trata sólo de la Reforma protestante, ni de que la Iglesia, al mantener posturas contrarias a los nuevos "hechos" científicos, haya caído en descrédito a los ojos de muchas personas: sus exigencias y su rigidez en materia de opinión la hacen menos creíble a cada momento que pasa. En definitiva, los hombres de los siglos XVI y XVII ven cómo el suelo en el que siempre han vivido se deshace bajo sus pies, y cómo el edificio del saber antiguo y medieval queda, poco a poco, destruido.

En este contexto de destrucción y hundimiento de los fundamentos conceptuales e ideales del mundo histórico antiguo-medieval, la tarea que se le impone al pensar —y la tarea que asumirá la filosofía moderna— será la de *reconstruir* los

---

<sup>18</sup> Por ejemplo, en una versión especialmente precisa de esta narración, en L. Ferry, *Aprender a vivir*, Madrid, 2007, capítulo "El humanismo o el nacimiento de la filosofía moderna".

<sup>19</sup> J.W. Goethe, *Das Göttliche*, 1783, §3.

fundamentos del saber, encontrar una base suficientemente firme como para sostener una nueva concepción del mundo, de la moral y de la religión. Es necesario encontrar un nuevo orden, un nuevo conjunto de ideas que nos permitan entender dónde estamos, cómo debemos comportarnos y qué nos cabe esperar. Y, al mismo tiempo, el nuevo orden, para cumplir su función, tiene que ser más sólido y más resistente: tiene que poder resistir las críticas que hicieron tambalearse al orden anterior.

Pues bien, según lo que se suele decir en este nivel escolar y de enorme generalidad, el fundamento que encuentra la época moderna para reconstruir y asentar el nuevo orden es el *principio de la subjetividad*. El propio sujeto (la Razón) será ahora el que dirima, en su actividad productiva, la cuestión de la validez, bajo el lema originario que Kant recoge en KrV, B XIII: la razón sólo comprende (sólo acepta como objetivo) aquello que ella misma produce (bien como construcción teórica, bien como construcción práctica, es decir, como decisión). En 1755 Diderot recoge el espíritu de los tiempos en una fórmula lapidaria: "El hombre es el único concepto del cual debe partirse y al cual todo debe retrotraerse"<sup>20</sup>.

Con esto damos por cerrado el recordatorio del *cliché* escolar. Este *cliché* – vehiculado en la idea de que la modernidad reposa sobre un principio "antropico"<sup>21</sup>– será el punto de partida de nuestra investigación en cuanto a la concepción de Modernidad, pero será solamente el punto de partida, puesto que el curso de la investigación mostrará por un lado, es cierto, su plausibilidad (el hecho de que no es enteramente arbitrario), pero por otro lado supondrá también un *vuelco* interno del *cliché* mismo. En efecto, una de las conclusiones de nuestra tesis en relación con el concepto de "Modernidad" será precisamente un deslizamiento desde este *cliché* "humanista" hasta la noción quizás más radicalmente anti-humanista de todas (la noción de "estructura") como clave de interpretación de lo moderno. En este sentido, la asunción de nuestra tesis tendrá como consecuencia la inversión del *cliché*, y de hecho al final de la investigación (véase *infra* apartado 2.2. de las conclusiones) intentaremos mostrar que "el sujeto" en sentido fuerte se evapora de la escena de fundamentación, y que para comprender la esencia de lo moderno basta con la noción estructural de "pensamiento actual", es decir, de un pensar que se actualiza en cada caso singular<sup>22</sup>.

En cualquier caso, y aunque este *cliché* sea en sí mismo efectivamente un *cliché*, e incluso casi una caricatura, esconde no obstante una grave decisión interpretativa que nosotros sí hemos adoptado y que no va en absoluto de suyo, es decir, que

---

<sup>20</sup> D. Diderot, "Encyclopédie", en *Œuvres complètes*, vol. VII: Encyclopédie III, París, 1976, p. 213.

<sup>21</sup> Así es como lo denomina W. Welsch en W. Welsch, "Heidegger: antropocentrismo ontológico", en F. Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid, 2008, vol. I, pp. 83-113.

<sup>22</sup> J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, París, 1991, p. 27.



comporta una toma de posición en una cuestión polémica y que por tanto conviene explicitar. Esa posición se podría resumir de la siguiente manera:

1. En primer lugar hemos asumido, con Hegel y con Heidegger, la existencia de una enorme ruptura que separa al mundo moderno de todo lo anterior. Frente a todos los intentos de desdibujar ese corte o degradarlo hasta hacerlo casi imperceptible, bien mediante el recurso a la idea de la "secularización", en la estela de K. Löwith, bien mediante la localización del ideario moderno ya en autores medievales, en la línea de E. Gilson, o bien mediante algún otro expediente teórico, creemos que subrayar aquí la presencia de un vuelco radical permite entender más cosas, y entenderlas mejor, que el no hacerlo. En este sentido, nos reconocemos en las palabras de Heidegger:

Se suele situar el comienzo de la filosofía moderna en Descartes (1596-1650); vivió una generación después de Galilei. Frente a los intentos que surgen de vez en cuando de hacer comenzar la filosofía moderna con el Maestro Eckhart o en el lapso de tiempo transcurrido entre él y Descartes, la indicación anterior debe ser firmemente mantenida.<sup>23</sup>

En las cuales resuena una afirmación (de Hegel) como ésta:

René Descartes es de hecho el verdadero iniciador de la filosofía moderna, en la medida en que ésta convierte el pensar en principio; el pensar por sí mismo difiere aquí de la teología filosofante, que lo sitúa en otro plano; se trata de un suelo nuevo.<sup>24</sup>

La asunción de este corte no excluye en absoluto la consideración de los contextos históricos concretos en los que surgen las ideas y conceptos estudiados, pero sí trata de reconducirlos a una cierta lógica interna. La formación jesuítica de Descartes y la impronta de Suárez en su pensamiento, y el peso del pietismo en Kant, por poner sólo dos ejemplos, son datos históricos innegables, e incluso es posible que determinadas estructuras de pensamiento modernas reproduzcan en su forma estructuras anteriores, pero en cualquier caso las dependencias entre conceptos que busca esta investigación no son dependencias empíricas, sino de otro tipo. Y para la localización de las dependencias que busca resulta ser mucho más reveladora –y mucho más pregnante– la asunción de que un principio enteramente nuevo y autónomo ilumina los fenómenos esenciales de la época moderna. En este punto, los

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, WS 1935-36, Tübingen, 1962, p. 76.

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965, vol. 19, t. 3, p. 331.

presupuestos de esta investigación son más cercanos a autores como pudiera ser H. Blumenberg, por ejemplo, que a otros como C. Schmitt, K. Löwith o M. Villey.

2. En segundo lugar hemos asumido también que ese corte llega *hasta nosotros*, hasta hoy, y que todavía hoy tiene interés filosófico profundizar en una auto-comprensión de nuestra época en estos términos. Contra todos aquellos (como M. Foucault<sup>25</sup>) que quieren establecer más cortes entre aquel corte originariamente moderno y "nosotros", y acusan a la segmentación anteriormente señalada de ser demasiado gruesa y de pasar por encima de diferencias esenciales *dentro* de la propia época moderna, contra estos autores, decimos, nos parece que la mera caracterización de "época moderna" –sin apellidos– tiene por sí misma todavía mucho que ofrecer a la tarea del pensar y merece todavía ser elaborada.

### 2.3. Antecedentes

La intervención filosófica más determinante para nuestra lectura de Kant, y para la orientación general de la tesis, es probablemente la que se desprende de la obra de M. Heidegger entre 1925 y 1936<sup>26</sup>. Y esta lectura heideggeriana de Kant nos interesa no tanto en los detalles de la exégesis (en los que podemos no estar de acuerdo) cuanto en la localización en el corazón del proyecto crítico de una interrogación inédita acerca de la cuestión del ser, y en las posibilidades interpretativas que ello comporta en relación con la historia general de la filosofía (y con su relación con la ciencia). La relación de Kant con el proyecto filosófico de Heidegger en esos años no es en absoluto casual. En la época de la "ontología fundamental" Kant es, junto con Aristóteles, el interlocutor privilegiado de Heidegger: Kant ha dado el "primer paso decisivo" desde Platón y Aristóteles hacia una fundamentación explícita de la ontología<sup>27</sup>, y es "el primero y el único" que recorrió parte del camino de la investigación hacia la dimensión de la *Temporalität*, si bien, según Heidegger, no

---

<sup>25</sup> En la medida en que Foucault distinguía la *episteme* renacentista (siglos XV-XVI), la *episteme* clásica (siglos XVII-XVIII) y, a partir de la crisis de la representación, la *episteme* moderna. Véase M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Ciudad de México, 1968, especialmente capítulos III y X.

<sup>26</sup> Sobre todo del círculo formado por los cursos del WS de 1925/26 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21), del SS de 1927 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24), del WS de 1927/28 (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25), del SS de 1930 (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31), del WS de 1935/36 (*Die Frage nach dem Ding*, GA 41), y las obras *Sein und Zeit* (GA 2) y *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3).

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, 1949, p. 14, nota.

habría podido ver ese ámbito en su verdadera naturaleza<sup>28</sup>. De entre las recepciones españolas de esta lectura, han sido especialmente importantes para nosotros las de F. Martínez Marzoa<sup>29</sup> y J.M. Navarro Cordon<sup>30</sup>.

Después de Heidegger y la interpretación heideggeriana de Kant, quizás lo que deberíamos citar en primer lugar serían lecturas de Kant como las ensayadas por J. Simon y F. Kaulbach. En efecto, determinadas propuestas e ideas de J. Simon<sup>31</sup> y F. Kaulbach<sup>32</sup> no solamente han sido para nosotros un ejemplo y una inspiración cruciales para la articulación del plan de la investigación, sino que incluso han constituido la columna vertebral de una buena parte de ella, en la medida en que dichas lecturas han subrayado en Kant precisamente la dimensión fáctico-existencial de la razón, y su dependencia (a través del cuerpo) de un yo-aquí-ahora. Esta relación es incluso natural, puesto que en estas lecturas de la teoría crítica de la objetividad resulta esencial la dependencia del juicio objetivo respecto de un punto de vista irreductiblemente singular y "estéticamente" determinado, y esa dependencia es también crucial para nuestra propia reconstrucción de Kant y de la época moderna.

En cuanto a su composición interna y su delimitación temática, lo más parecido a la investigación que ahora presentamos sigue siendo la obra de B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir* (1967), y ella ha servido de referencia y de orientación en algunos puntos. No obstante, la relación entre dicha obra y esta investigación es fundamentalmente polémica, y en la parte final discutimos su lectura. Y aunque no formen estrictamente un uniforme frente interpretativo, debemos citar aquí también las lecturas de Kant ensayadas por L. Ferry y A. Renaut, cuyas formulaciones más sistemáticas pueden encontrarse respectivamente en *Kant. Une lecture des trois critiques* (2006) y en *Kant aujourd'hui* (1997), y que han sido interlocutores

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (de aquí en adelante SuZ), §6, p. 23.

<sup>29</sup> De F. Martínez Marzoa puede verse, por ejemplo, *Heidegger y su tiempo*, Madrid, 1999, y *El sentido y lo no-pensado (apuntes para el tema "Heidegger y los griegos"*, Murcia, 1985. Puede verse también *La filosofía de 'El Capital' de Marx*, Taurus, 1983 y, más recientemente, *El concepto de lo civil*, 2008. Sobre la relación entre estas dos últimas obras, pueden leerse las observaciones del propio autor en su página web personal: <http://felipemartinezmarzoa.com/rectificaciones.html> (fecha de la última consulta: 15-07-2013).

<sup>30</sup> De J. M. Navarro Cordon puede verse "Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad", en *Los confines de la modernidad*, F. Duque (coord.), Barcelona, 1988, pp. 79-146, y "Técnica y libertad (sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*", en *Heidegger o el final de la filosofía*, J. M. Navarro Cordon y R. Rodriguez (comp.), Madrid, 1993, pp. 139-162.

<sup>31</sup> De J. Simon, al margen de las cuestiones sobre lingüística, teoría del signo y filosofía del lenguaje, nos ha interesado especialmente la veta que aparecía incoada ya en *Filosofía del signo* (Madrid, 1998), y que se explicita en *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie* (Berlín-Nueva York, 2003), según la cual el punto de vista que está a la base de toda de formación de conceptos no se puede distinguir de otros puntos de vista de manera lógica (es decir, mediante conceptos), sino sólo de manera estética, en la intuición.

<sup>32</sup> Aparte de la sección 1.A (*Subjektivitätsprinzip, menschlicher Stand und Erfahrung*) de su libro *Immanuel Kant* (Berlín-Nueva York, 1982), que puede entenderse como compendio de su trabajo en este aspecto, ha sido muy importante para nosotros, en este punto, el artículo "Leibbewusstsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant", *Kant-Studien*, 54 (1963), pp. 464-490.

especialmente interesantes para nosotros, por su modo claro y directo de abordar los problemas, porque los problemas abordados por ellos coinciden en buena medida con los de nuestra investigación, y por su frontal oposición a la lectura heideggeriana de Kant.

En cuanto a otras interpretaciones de Kant, han sido también importantes para nosotros las que subrayan la arquitectura interna del criticismo, como por ejemplo podría ser *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* de F. Pierobon (1993).

Respecto de la filosofía práctica de Kant, la obra de G. Krüger *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik* (1934) sigue estando repleta de hallazgos y ha sido decisiva a la hora de perfilar en nuestra investigación el lugar sistemático de los fines y contenidos materiales de la voluntad en la teoría kantiana. De W. Kersting no solamente hemos tomado argumentos e ideas (algunos muy importantes para nuestra propia investigación) relativos a la interpretación de la filosofía práctica kantiana, sino que su propio estilo de lectura de Kant ha inspirado en gran medida el nuestro. La obra de G. Prauss *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) fue una interlocutora polémica de primer orden en algunos momentos del desarrollo de la investigación.

Quizás mención aparte merecen algunas obras que, sin ser estrictamente *de* filosofía o *de* historia de la filosofía, han desempeñado también un papel muy importante en la concepción y el desarrollo de esta investigación.

En este sentido habría que citar, por un lado, obras relacionadas con la lingüística, el estructuralismo lingüístico y la filosofía del lenguaje. De K. Bühler no sólo tomamos originalmente el término de "deixis" (véase *supra*, "Acerca del título"), sino que la lectura de su *Sprachtheorie* (1934) supuso un primer acicate para la investigación y un elemento importante de cara al diseño de su forma. F. Saussure, L. Hjelmslev, E. Benveniste e incluso S. Kripke (y su teoría causal de la referencia) han aportado también instrumentos conceptuales e intuiciones que en principio nada tenían que ver con el objeto de investigación, pero que se han revelado como especialmente fecundas.

Por otro lado, habría que citar obras acerca de las matemáticas (como las de I. Stewart), acerca de la historia de las matemáticas (como las de J. Rey Pastor y J. Babini, o C.B. Boyer), o incluso algunas obras *de* matemáticas que han estado a la base del panorama de la ciencia moderna dibujado en la Sección III. En cuanto a la física contemporánea propiamente dicha, que sólo tratamos en el contexto de una problemática muy concreta, nos hemos basado fundamentalmente en la obras del propio A. Einstein.

### 3. La hipótesis básica de la investigación

En un curso sobre Leibniz que impartió en la Universidad de Vincennes en 1980<sup>33</sup>, G. Deleuze explicaba a sus alumnos qué significa "ser discípulo" de un filósofo, es decir, qué significa ser "hegeliano", "marxista", "cartesiano" o "platónico". Un filósofo, afirmaba Deleuze, es alguien que *crea* conceptos, y ello quiere decir que los conceptos a través de los que vivimos –sepámoslo o no– llevan a menudo "la firma" del filósofo que los creó. Deleuze decía a sus alumnos: "si se encuentran [Uds.] en la situación de decir que tal filósofo ha firmado los conceptos de los que tienen necesidad, serán en ese momento kantianos, leibnizianos, etc."<sup>34</sup>. Según esto, uno será hegeliano, o cartesiano, o platónico en la medida en que tenga una necesidad personal de los conceptos firmados por Hegel, Descartes o Platón.

Pues bien, la presente investigación es un intento de reconstruir algunas nociones centrales de la filosofía crítica de Kant, explorando al mismo tiempo en qué medida los hombres y mujeres de hoy *necesitamos* todavía esas nociones, es decir, explorando hasta qué punto el mundo histórico moderno –según el concepto anterior de "moderno" y sin que tenga que mediar especial consciencia de ello– es "kantiano". La investigación que ahora comienza pretende ofrecer una respuesta a esta pregunta. Pero antes incluso de tratar de contestar a la pregunta parece interesante entender qué es lo que implicaría contestarla afirmativamente. Es decir, ¿qué estaríamos diciendo si dijésemos que el mundo histórico moderno es efectivamente "kantiano"?

#### 3.1 El concepto de "legitimidad metafísica"

Según un uso habitual y bastante extendido de esta palabra, "ética" sería algo así como un sistema general de preceptos reguladores de la conducta, y la "ética de X" (por ejemplo, la ética de Kant o la ética de Spinoza) sería lo que en esta materia propugna un determinado autor, es decir, lo que ese autor entiende que es la mejor manera de conducirnos. A partir de ahí empieza la discusión sobre si debemos guiarnos por la ética de X o por la de Y, sobre si la de este autor tiene consecuencias prácticas "inadmisibles", o mejor aún, sobre si es hora de volver a la "ética estoica" o a la "ética de Spinoza" o a la "budista". Análogamente, y según ese mismo uso de las

<sup>33</sup> Se trata de la clase del 14 de marzo de 1980, que puede consultarse en: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=50&groupe=Leibniz&langue=2> (consultada el 27 de agosto de 2013). El curso ha sido publicado en castellano por la editorial Cactus bajo el título de *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, 2006.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

palabras, "metafísica" designaría algo así como un sistema de principios últimos de la realidad, y la "metafísica de X" (o la "ontología de X", expresión que también se utiliza a veces como equivalente) sería la doctrina en la que determinado autor establece qué cosas son en su opinión reales, y cuáles no y por qué. A partir de ahí empieza la discusión sobre si la metafísica de este autor es más acertada que la de aquel otro, etc.

El uso que acabamos de esbozar de las palabras "ética" y "metafísica" es aceptable y aceptado en un cierto nivel, y no carece de razón de ser (en ese nivel). Pero el discurso filosófico puede (y quizás deba) situarse también en un nivel distinto.

En cierto otro nivel, y según otro uso de esas mismas palabras, "metafísica" comporta "una meditación sobre la esencia de lo ente y una decisión sobre la esencia de la verdad"<sup>35</sup>, y ello además de tal modo que "la metafísica funda una época dando fundamento a su forma esencial. Este fundamento rige todos los fenómenos que caracterizan a la época. Y a la inversa, una meditación suficiente sobre estos fenómenos debe poder reconocer en ellos el fundamento metafísico"<sup>36</sup>.

De este uso de las palabras es al mismo tiempo solidaria una caracterización de la labor que hoy le corresponde a la filosofía según la cual en ella ya no se trataría de propugnar nada "nuevo" ni de enmendar nada, sino de leer y comprender cada vez más radicalmente a los pensadores de la metafísica, lo cual, en este contexto, quiere decir a su vez: comprender cada vez más radicalmente y con más precisión "dónde" estamos, cuáles son los principios que constituyen nuestra época [*Zeitalter*] en oposición a otras. Igualmente solidaria de todo ello es la idea de que mediante el trabajo en esta labor de lectura lo que se va perfilando, y tanto más cuanto más radical y honesto sea el pensador en cuestión, es una determinada idea acerca de cómo entiende una determinada época ciertas nociones fundamentales (a las que se puede denominar "ente", "ser", "deber ser", etc.), y de por qué entiende así dichas nociones, y de hasta dónde alcanza y hasta dónde no alcanza esa comprensión. Lo que se va perfilando, en definitiva, es una idea que resume lo que se ha llamado y llamaremos también nosotros "legitimidad metafísica"<sup>37</sup> de una época histórica, esto es, el fundamento [*Grund*] metafísico que sostiene los fenómenos esenciales de esa época.

Pues bien, afirmar que el mundo histórico moderno es, en el sentido anteriormente mencionado, "kantiano", sería equivalente a afirmar que en Kant se pueden encontrar materiales suficientes para reconstruir el núcleo de esa legitimidad metafísica moderna.

---

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, GA 5, p. 69.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Véase F. Martínez Marzoa, "La palabra que viene", en VV. AA., *Heidegger. La voz de tiempos sombríos*, Barcelona, 1991, pp. 147-160, *passim*. En efecto, el concepto proviene de Heidegger.

Si consideramos que la legitimidad metafísica de una época tiene una de sus plasmaciones más características en el conjunto de creencias que constituyen lo obvio, lo evidente, lo no discutido o "natural" en dicha época<sup>38</sup>, entonces la idea anteriormente indicada acerca de la labor que le correspondería a la filosofía se traduciría en que la filosofía debería tener una relación fundamental con lo obvio, lo que es comúnmente aceptado sin discusión. Y entonces podríamos encontrar la caracterización de dicha labor en el propio Kant: "El negocio de los filósofos", escribió Kant en una reflexión que fascinaba a Heidegger, "no es dar reglas, sino analizar los juicios secretos de la razón"<sup>39</sup>. Así, "lo obvio, lo que se entiende por sí mismo", como decía Heidegger a sus alumnos en 1925, se convierte en "el verdadero problema de la filosofía"<sup>40</sup>.

En efecto, subrayar de cierta manera el carácter *histórico* de la comprensión de lo obvio y evidente [*das Selbstverständliche*], utilizando incluso al propio Heidegger<sup>41</sup>, tiene multitud de fecundas consecuencias, y nuestra investigación ha intentado extraer algunas de ellas con vistas a delimitar un concepto esencial de "modernidad". Así lo hacemos, por ejemplo, al interpretar el modo en que Kant utiliza la noción de "lo natural" (a la que Kant recurre en varias ocasiones y en lugares muy marcados de su obra: "el juicio ordinario de todo hombre que quiera pensar claramente", por ejemplo, es el que atestigua en el Canon de KrV nada más y nada menos que la universalidad y necesidad de las leyes morales, y la existencia de éstas)<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> Para comprender qué sentido damos aquí a la expresión "natural" es útil el siguiente texto de Heidegger: "Llamamos 'natural' a lo que sin más se entiende 'por sí mismo' en el ámbito de la comprensión cotidiana. Para un ingeniero italiano, por ejemplo, la estructura interna de un gran bombardero se entiende por sí misma. Para un abisinio de la aldea más remota de las montañas, tal cosa no es en absoluto 'natural'; no se entiende por sí misma, es decir, no se entiende a partir de lo que, sin más, convence a este hombre y a su tribu desde una comparación con lo ya conocido cotidianamente. Para la época de la Ilustración era 'natural' lo que se podía demostrar y comprender según determinados principios de la razón apoyada sobre sí misma, y por tanto lo que es adecuado a todo hombre en sí mismo y a la humanidad en general. [...] De todo esto se desprende lo siguiente: qué cosas son 'naturales' y qué cosas no lo son *no* es en absoluto 'natural', es decir, obvio para cualesquiera hombres alguna vez existentes. Lo 'natural' es siempre histórico". Heidegger 1962 (*op. cit.* en p. 18, nota 23), pp. 29-30.

<sup>39</sup> Ak., XV, p. 180, *Reflexion* n° 436.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, WS 1925-26, GA 21, pp.198-199. Cfr. SuZ, §1.

<sup>41</sup> Con un Heidegger, digamos, más consciente y más preocupado por las diferencias y discontinuidades entre forma "griega" y forma "moderna" de la metafísica que el autor de SuZ. Ese Heidegger aparece, por ejemplo, en *Die Frage nach dem Ding*, y no en vano la cita de la nota 30 de esta Introducción pertenece precisamente a esa obra. Sobre esto, véase el capítulo III.4 *infra*.

<sup>42</sup> Y ello aun siendo muy conscientes de que la noción de "lo natural" tiene muchos pliegues —e incluso pliegues dentro del propio pensamiento de Kant— que obligan a matizar este punto extremadamente. En efecto, el propio Kant distingue dos acepciones de la "naturalidad" en la Introducción de KrV (A 3 / B 7 – A 4 / B 8). "Natural" puede significar "lo que razonablemente debería suceder" y "lo que normalmente ocurre" y, de hecho, en este segundo sentido nada hay más natural que la desatención a la investigación crítica. "Lo natural" para la Razón es en cierto sentido la errancia, el engaño, la sofística, y ello no solamente en el uso teórico, sino también en el ámbito práctico, pues también en el ámbito práctico —si

Desde este punto de vista, lo "natural", lo que se entiende sin más en la vida cotidiana, dependerá del mundo histórico al que en cada caso pertenezca, e incluso podría decirse que "lo natural" y "lo obvio" es lo que más depende de la época, hasta el punto de que lo característico de una época, lo que define a esa época como tal y la distingue de otras, quizás sea precisamente ese conjunto de creencias evidentes que no se discuten y que son asumidas por todos sin más.

Con esto, creemos, queda suficientemente precisado el sentido de la afirmación (por ahora puramente hipotética) de que la legitimidad metafísica moderna quizás sea "kantiana", o de que Kant quizás sea uno de los mejores "notarios" de dicha legitimidad. Que el mundo moderno es, en cierto modo, kantiano, o que Kant es un notario especialmente preciso de la legitimidad moderna querría decir entonces, según todo lo anterior, que Kant plasma y fundamenta con nitidez el horizonte de lo que resulta natural y obvio en el mundo moderno.

Ahora bien, en la parte final de la investigación (sección III) esa hipótesis deja de ser un hipótesis y se transforma en una tesis que queremos defender. La argumentación de esa parte final tiene, en el fondo, la estructura de una prueba o experimento.

### 3.2. El sentido de la contrastación de la hipótesis

Un experimento, en el sentido más lato del término, consiste en la "contrastación" de una hipótesis que se pone a prueba frente a un conjunto de datos. Se considera que la hipótesis "pasa la prueba" si explica/predice suficientemente ese conjunto de datos. Se considera que la hipótesis "no pasa la prueba" si los datos contradicen las predicciones/explicaciones derivadas de la hipótesis. Como es evidente, es esencial a toda contrastación el que pueda fracasar: si el fracaso de la hipótesis está excluido de antemano entonces no hay experimento ni contrastación, sino mera tautología.

Pues bien, ¿en qué sentido hay en la parte final de esta investigación algo así como una prueba o experimento? ¿En qué sentido, concretamente, se pone a prueba la hipótesis de la investigación? ¿Qué conjunto de datos se toma como referencia y cómo se produce la "contrastación"?

---

bien en un sentido diferente— hay una "dialéctica natural de la razón" (GMS, Ak., IV, 405, compárese con la *Aclaración crítica de la Analítica de la razón pura práctica*). En definitiva, el uso de la palabra "natural" en Kant está tensado entre otras cosas por esta acepción de la "naturalidad" como obstáculo, y el propio Kant incluye esta consideración en el pasaje aducido al especificar que se trata del "juicio ordinario de todo hombre *que quiera pensar claramente*" (cursivas nuestras), pero creemos, con todo, que esa acepción no interfiere en la interpretación histórica del "juicio ordinario de todo hombre" que proponemos aquí.



Puesto que uno de los objetivos de la investigación es precisamente obtener *a partir* de Kant una comprensión más nítida y sintética de los principios que rigen la existencia histórica moderna, es evidente que no podemos establecer como criterio de corrección de la investigación la eventual "armonía" de Kant con dichos principios. Ello comportaría la perfecta tautología de que se encuentra en un autor lo que hemos obtenido a partir de él. Por lo tanto, la contrastación de la sección III a la que nos estamos refiriendo *no* puede consistir en contrastar la teoría kantiana de la objetividad con el concepto de modernidad que hemos derivado *de ella*.

Lo que sí puede hacerse –y en eso consiste de hecho el "experimento"– es contrastar el concepto de modernidad obtenido a partir de la teoría kantiana de la objetividad con el *desarrollo efectivo de la historia moderna*. ¿Cómo puede realizarse esta contrastación? Si la teoría kantiana de la objetividad describe efectivamente el núcleo de la legitimidad metafísica moderna, es decir, si nuestra hipótesis fuese correcta, *entonces* esa legitimidad tendría que tener también otras consecuencias derivadas de ese núcleo, y dichas consecuencias tendrían también que constreñir todo posible desarrollo histórico de esa época en determinadas direcciones y no en otras. Pues bien, lo que se explora en la parte final de la tesis es precisamente hasta qué punto el desarrollo histórico efectivo de la sociedad moderna se ha producido en esas direcciones. Lo que se pone a prueba, en definitiva, es el concepto de modernidad derivado de la teoría kantiana de la objetividad frente al desarrollo de la historia del pensamiento y la ciencia contemporáneos, y todo ello para comprobar si realmente ese desarrollo es el desarrollado pronosticado por nuestro concepto de modernidad (lo cual haría más plausible nuestra hipótesis) o es un desarrollo diferente (lo cual la haría menos plausible).

¿Con qué sucesos, en concreto, se contrasta? ¿Cuáles son los datos con los que se mide el concepto de modernidad obtenido en la investigación? En el ámbito teórico hemos tomado como referencia la evolución de la física moderna desde el principio de relatividad de Galileo hasta la teoría de la relatividad general, mientras que en el ámbito práctico nos hemos centrado en ciertas características del edificio ético-jurídico moderno que tienen que ver con su irrestricta universalidad y su "vaciedad", y en el reflejo especular que dichas características han producido en la obra de sus críticos. De cualquier modo, la pertinencia o impertinencia de la elección de estos datos se puede observar mejor atendiendo al lugar que ocupan en el conjunto de la investigación.

#### 4. Estructura y método de la investigación

El trabajo está estructurado en tres secciones, cada una de ellas de cuatro capítulos (excepto la primera, que tiene cinco). En cuanto a la metodología propiamente dicha, podemos distinguir una serie de pasos en la marcha metódica de la investigación que son comunes a la Sección I y II y que pueden explicitarse ya en la Introducción:

1. Ambas secciones comienzan con un primer capítulo en el que se trata de localizar la exigencia o exigencias fundamentales de la época moderna en el ámbito teórico y en el ámbito práctico de cara a la constitución de objetividad. En ambos casos, y precisamente para no incurrir en *petitio principii*, la localización se produce sin recurrir en ningún momento a Kant y sin que su obra entre en juego. Lo que la Sección I encuentra en este sentido, con ayuda de Galileo, es la exigencia de matematizabilidad exhaustiva de lo real. La Sección II localiza, con ayuda de Hobbes y Rousseau, una exigencia comparable, pero en el ámbito práctico: todo lo "objetivo" en dicho ámbito tiene que poder retrotraerse a la libertad, tiene que poder formularse como resultado de una decisión individual.

2. En un segundo paso metódico, se trata de encontrar, ya con ayuda de Kant, el fundamento de las exigencias localizadas en el paso anterior. Para ello hay que definir el punto de partida kantiano en cada una de sus "teorías de la objetividad", y en ese punto de partida se sitúa en ambos casos la asunción por parte de Kant de una "finitud" radical e insuperable, sin la cual nada de lo que viene después tendría sentido. La "Doctrina trascendental de los elementos" de KrV parte del *factum* de la privación de intuición intelectual, y en el ámbito teórico la asunción de la finitud como punto de partida tiene, en efecto, la forma de una caracterización fundamental del "conocimiento" como conocimiento "no creador", es decir, como un tipo de conocimiento que no pone lo por él conocido (*intuitus originarius*) sino que lo deriva (*intuitus derivativus*<sup>43</sup>) de aquello que se le da receptivamente. Pero si el conocimiento es así para Kant, primariamente, intuición receptiva, la intuición tiene que estar también internamente referida a un entendimiento capaz de unificar lo dado a la intuición. La finitud del entendimiento se manifiesta entonces como discursividad<sup>44</sup>, y lo que se presenta a la intuición y entendimiento finitos es justamente lo que se presenta a partir de sí mismo: el fenómeno [*Erscheinung*]. Receptividad de la intuición,

---

<sup>43</sup> KrV, B 72. Sobre esto puede verse el §5 de M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (de aquí en adelante KPM): "Das Wesen der Endlichkeit der Erkenntnis".

<sup>44</sup> Cfr. KU, §76.

discursividad del entendimiento y fenomenicidad de las cosas constituyen así los índices de la finitud de un conocimiento insuperablemente finito en el origen.

Pero creemos que también la finitud es el punto de partida irrenunciable en el ámbito de la decisión, frente a los que defienden que la razón práctica alberga precisamente el lugar de una superación de la finitud<sup>45</sup>. El comienzo aquí no puede ser, como en el ámbito teórico, la intuición, puesto que ya no se trata de "saber cómo la razón pura puede conocer *a priori* objetos" sino de "cómo puede dicha razón ser un fundamento válido para determinar a nuestra voluntad sin mediación alguna"<sup>46</sup>. Y puesto que, en ello, "sólo importa la determinación de la voluntad y el fundamento para determinar su máxima en cuanto voluntad libre, mas no el éxito"<sup>47</sup>, y no son necesarias intuiciones que garanticen la posibilidad de los objetos del querer, se debe comenzar [*anfangen*] aquí con las leyes prácticas puras, es decir, con los principios prácticos objetivos o máximas que a la vez son aptas para la forma de universalidad. Y en efecto KpV no comienza con el estudio de las formas de la intuición en una *Estética trascendental*, sino con la fundación de la acción por libertad en una *Analítica* de los *Principios de la razón pura práctica* de la que el *factum rationis* es pieza esencial. Y es que efectivamente Kant se aferra al puro deber, al puro respeto por el deber como punto de partida. Ahora bien, con ello se ha producido ya el reconocimiento —en negativo— de la finitud entendida como receptividad y apertura. Pues, en efecto, la acción por deber exige la puesta entre paréntesis (y por tanto el reconocimiento) de las inclinaciones y de que el agente está siempre ya inserto en un apertura volitiva al mundo. La otra cara de esta situación, el sentimiento de respeto, confirma el estado de cosas por cuanto constituye un "mero efecto negativo" de la ley moral sobre el sentimiento. La receptividad se manifiesta incluso en la noción misma de máxima, en cuanto "principio práctico" subjetivo<sup>48</sup> que engarza circunstancias, inclinaciones y propósitos, pues presupone que sin inclinaciones dadas no puede haber en absoluto determinación de la voluntad ("todo querer ha de tener también un objeto y por lo tanto una materia"<sup>49</sup>).

3. En un tercer paso metódico, común también a ambas secciones, si bien desarrollado a su modo en cada una de ellas, tratamos de localizar una dimensión "formal" en las esferas de la objetividad teórica y la objetividad práctica, sacando a la luz, en cada una de ellas, una dimensión de "estructura y deixis". Se trata, pues, de

<sup>45</sup> Por ejemplo, la posición de Cassirer en la *Davoser Disputation* con Heidegger. Sobre el sentido de esta polémica puede verse A. Renaut, *Kant Aujourd'hui*, París, 1997, capítulo V ("Le sujet pratique").

<sup>46</sup> KpV, Ak., V, 44-45.

<sup>47</sup> KpV, Ak., V, 45.

<sup>48</sup> KpV, Ak., V, 19.

<sup>49</sup> KpV, Ak., V, 34.

localizar el gesto estructural que hay en el centro mismo de los sistemas de los principios de la objetividad kantiana, y que determina su propia arquitectura interna. El modo en que esto sucede en cada caso se apreciará mejor en el resumen que haremos a continuación.

4. En fin, y en relación con el punto anterior, cabe señalar un último paso metódico, que no es directa y temáticamente explicitado en ningún apartado concreto de la investigación, pero que emerge en varios lugares y que tiene que ver con el concepto de la Crítica como una "ciencia de los límites"<sup>50</sup>. La filosofía crítica es en efecto la ciencia de los límites de la Razón pura, y la localización kantiana de sendas teorías de la objetividad se produce dentro de un programa mucho más amplio, que tiene que ver originalmente con la fundación de la posibilidad de la metafísica en sentido propio (véase el apartado I.2.2), y en el que es esencial determinar los respectivos derechos y esferas de acción de cada dimensión de la razón. Frente a la idea "idealista" de sistema<sup>51</sup>, que termina borrando la diferencia entre ciencia y filosofía, la sistematicidad kantiana se despliega en el modo de una articulación (*articulatio*)<sup>52</sup> del conjunto de los conocimientos en la que resulta decisivo el establecimiento de límites y fronteras entre los distintos campos, y la imposibilidad de superar o reunir en un nivel superior las escisiones que caracterizan dicho mapa<sup>53</sup>.

El establecimiento de estos límites supone, entre otras cosas, cerrar el paso a toda ciencia teórico-especulativa como tránsito de lo sensible a lo suprasensible, y circunscribir el ámbito de validez de las categorías a su uso empírico. Pero quizás lo más relevante para nuestra tesis, y lo que aflora con más insistencia en ella, es precisamente la terca posición kantiana por la que, habiendo unidad de la razón, no hay superación de la dualidad razón teórica–razón práctica, y no hay reabsorción de las dos teorías de la objetividad en un teoría superior. La tercera crítica no ofrece una tercera teoría de la objetividad, y no hay tampoco una "cuarta crítica".

---

<sup>50</sup> Para la definición de la crítica como ciencia de los límites de la Razón, véanse KrV, A 758 / B 786 y ss, y *Prolegomena*, Ak., IV, 361. El concepto de "límite" [*Grenze*] aparece ya en el análisis de los delirios de Swedenborg en los *Sueños de un visionario*, donde se dice que la metafísica, la filosofía, sólo puede ser una "ciencia de los límites de la razón humana" (Ak., II, 368).

<sup>51</sup> Los pos-kantianos en efecto convertirán la sistematicidad en una pieza clave de su reflexión, pero considerando que el sistema no sólo tiene que ver con el modo de exposición, sino que expresa el carácter propiamente "autofundador" de la filosofía. J.F. Kervégan, *Hegel et l'hégelianisme*, París, 2005, p. 45). Pero ello implica, como ve Hegel con claridad, que lo verdadero sólo es el todo.

<sup>52</sup> KrV, A 833 / B 861.

<sup>53</sup> Hasta el punto de que "La máxima utilidad de toda filosofía de la Razón pura, y quizá la única, es probablemente sólo negativa, ya que en efecto no sirve como organon para la ampliación del conocimiento, sino como disciplina, para la determinación del límite, y en lugar de descubrir la verdad sólo tiene el silencioso mérito de preservar del error". KrV, A 795-796 / B 823-824.

#### 4.1. Sección I

La sección I trata de reconstruir la teoría kantiana de la objetividad en el ámbito teórico, es decir, la teoría de la objetividad de los objetos de experiencia localizable en KrV, y trata de establecer su relación con la transformación que dio lugar al nacimiento de la física matemática. De hecho, el punto de entrada a KrV es precisamente la sospecha (véase, *supra*, la hipótesis de la investigación) de que quizás Kant haya plasmado especialmente bien el espíritu de la época moderna y, en particular, la concepción moderna de lo que significa que algo sea "objetivo". El conocimiento reconocido como objetivo en la época moderna es, sin duda, el conocimiento científico, por lo que la primera pregunta del trabajo es esta: ¿qué criterio, qué exigencia o qué norma está latiendo detrás del proceder efectivo de la ciencia moderna? Para contestar a esta pregunta es necesario establecer en primer lugar cómo procede efectivamente la ciencia moderna y, precisamente por ello, el capítulo I.1 comienza por ganar y despejar el terreno en el cual debe situarse de entrada la investigación, a saber, una determinada interpretación de la esencia de la ciencia moderna. Para ello nos situamos brevemente en el momento histórico en el que se alumbra ese proceder y tratamos de perfilar en qué consiste precisamente el *novum* de la nueva ciencia. Este capítulo no es en absoluto original y no pretende tampoco serlo: se limita a recordar y precisar cómo una larga tradición de pensamiento (cuyo representante más notable quizás sea M. Heidegger, pero en la que están también J. Ortega y Gasset, A. Koyré y muchos otros) ha entendido la esencia de la ciencia moderna. Lo más característico de esta interpretación, que asumimos enteramente en el primer capítulo, es la desconexión del relato empirista-positivista acerca de la ciencia moderna. Si la tradición empirista-positivista de la filosofía de la ciencia (hegemónica durante mucho tiempo) ponía el acento en el carácter observacional y experimental de la nueva ciencia, la tradición que asumimos ahora señala cómo la observación está precedida, en la ciencia moderna, por una exigencia metafísica de matematizabilidad de lo real, que no es ella misma observable ni tampoco derivable de estados observables.

Una vez alcanzada esta exigencia y una vez asumida la hipótesis de que la época moderna procede, esencialmente, de acuerdo con ella, el capítulo I.2 avanza hacia KrV en busca de los fundamentos filosóficos de dicha exigencia. Este capítulo contiene un primer acercamiento a la teoría kantiana de la objetividad teórica (es decir, a la teoría de la objetividad del objeto de experiencia)<sup>54</sup>, y despliega algunos de

---

<sup>54</sup> La cual será delimitada y precisada dentro del proyecto general de una "crítica de la razón pura" con ayuda de autores como G. Lebrun y E. Weil, y después interpretada en términos de "cuestión ontológica" en base a la intervención heideggeriana.

sus elementos mediante una lectura de ciertos pasajes del "Sistema de los Principios del Entendimiento puro" y de la *Estética trascendental*. En él conviene destacar la aparición en primer plano de lo que Kant llama "síntesis de lo homogéneo" y la introducción, por nuestra parte, de una primera hipótesis de trabajo: en el corazón de la teoría kantiana de la objetividad es posible localizar una "estructura" (en un sentido técnico del término) y su localización arroja luz sobre aspectos importantes de dicha teoría.

La reconstrucción de la teoría kantiana de la objetividad, y la defensa de la hipótesis de trabajo recién expuesta, continúan en el capítulo I.3, que se centra en los Principios dinámicos del Entendimiento puro y en su relación con la existencia<sup>55</sup>. En este punto defendemos que la escisión de los Principios del Entendimiento puro en "matemáticos" y "dinámicos" por su diferente relación con la existencia, y la inclusión de todos ellos en una teoría de la objetividad, constituyen un respaldo adicional a la hipótesis del carácter "estructural" de la teoría kantiana. En este capítulo intentamos mostrar también que la noción de "objeto trascendental" encaja perfectamente, al menos en uno de sus niveles, en este carácter estructural de la teoría<sup>56</sup>, al igual que sucede con el uso que hace Kant del concepto de "necesidad" en determinados pasajes de KrV.

Una vez obtenida una primera descripción completa (aunque todavía muy insuficiente) de la teoría de la objetividad teórica de KrV, tratamos en el capítulo I.4 de incluir en la imagen sistemática que va surgiendo de ella la concepción kantiana de la matemática. Y ello no solamente porque la matemática haya desempeñado un papel fundamental en la exigencia obtenida en el capítulo I.1, y por tanto es esperable que lo desempeñe asimismo en una teoría que se hace cargo de esa exigencia, sino también, y quizás aun más importante, porque una de las consecuencias cruciales de la hipótesis adoptada en el capítulo I.2 es precisamente que permite visibilizar con gran precisión el punto en el que se conectan física, matemática y filosofía (entendida aquí como ontología). En este sentido nos parece que el ejercicio de reconstruir esa conexión es absolutamente irrenunciable para toda teoría filosófica

---

<sup>55</sup> La delimitación del concepto de existencia implicará también recorrer la "tesis de Kant sobre el ser" desde el *Beweisgrund* hasta 1781, y entender la separación de Kant respecto del racionalismo escolar, cosa que hacemos siguiendo algunas indicaciones de J. M. Navarro Cordón, "Método y metafísica en el Kant precrítico", *Anales del Seminario de Metafísica*, IX (1974), pp. 75-122, y de P. Aubenque, "La thèse de Kant sur l'être et ses origines aristotéliennes", en *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, eds. A. Cazenave y J.-F. Lyotard, París, 1985, pp. 513-533; reimpr. en P. Aubenque (ed.), *Problèmes aristotéliennes*, París, 2009, pp. 351-372.

<sup>56</sup> Pues, como escribía B. Rousset, el objeto trascendental expresa en cierto modo "la esencia de objeto" (*La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*, París, 1967, p. 319), esencia –añadimos nosotros– que tiene carácter "estructural".

que quiera hacerse cargo de: a) la concepción kantiana de la matemática<sup>57</sup>, b) el carácter matemático de la ciencia moderna, y c) lo que algunos autores<sup>58</sup> han llamado la "irracional eficacia" de las matemáticas, a saber, la adecuación casi "mágica" de las matemáticas a la descripción del mundo físico teniendo en cuenta que la matemática se elabora de manera independiente del mundo empírico e incluso "de espaldas" a él. De acuerdo con la reconstrucción que se presenta en este capítulo, la concepción kantiana de la matemática conserva toda su plausibilidad, a pesar de todos sus críticos, y la conexión física-matemática-ontología se establece clara y vigorosamente, gracias precisamente a la noción de "estructura" introducida con anterioridad. Según este resultado, la matemática es esencialmente tan sólo otra expresión del funcionamiento de la estructura de objetividad de los objetos de la experiencia. La matemática expresaría entonces el funcionamiento de la estructura sin presuponer existencia alguna, esto es, el funcionamiento del motor estructural ya conectado pero, por así decirlo, "en punto muerto"<sup>59</sup>, y precisamente por esta vinculación con la estructura de la objetividad tiene garantizada su aplicabilidad a todos los objetos de experiencia. En este punto discutimos con algunos autores (como D. Koriako<sup>60</sup>) que interpretan, en nuestra opinión erróneamente, la concepción kantiana de la matemática a partir de la *desconexión* entre ontología y matemática.

El capítulo I.5 persigue la relación entre estructura, ontología y matemática en otro corte de la KrV que es fundamental para nuestro trabajo: la *Disciplina de la razón*

---

<sup>57</sup> De la cual surge entonces una imagen completamente distinta de la que presentan autores como M. Friedman, por ejemplo.

<sup>58</sup> Como E. Wigner, "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences", en *Communications in Pure and Applied Mathematics*, vol. 13, nº I (febrero de 1960), pp. 1-14.

<sup>59</sup> Exactamente en el mismo sentido que esta expresión tiene en la "Glosa a Piaget" que R. Sánchez Ferlosio incluyó en *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos* (Barcelona, 1993, p. 122), que a continuación reproducimos: "Cuando hace más de tres decenios leí en no recuerdo ya qué obra de Piaget cómo a la pregunta: '¿Con qué se piensa?' los niños (¿menores de siete años?) contestaban indefectiblemente, o casi: 'Con la boca', tuve, naturalmente, la curiosidad de repetir el experimento con mi niña, que tenía entonces poco más de cinco. Veníamos paseando cogidos de la mano por un tramo de carretera entre pinares, cercano a Piedralaves (y creo que aún hoy, si es que el paraje ha tenido la singular fortuna de no haber cambiado después de tanto tiempo, sería yo capaz de señalar con bastante precisión el sitio: 'Fue por aquí'). '¿Con qué se piensa?' le pregunté sin más, según la escueta fórmula usada por Piaget. 'Pues con la boca', contestó con la entonación –verbalmente reforzada por el *pues*– de quien ante una pregunta enteramente ociosa se aviene a proferir la equivalentemente obvia respuesta. Quise, no obstante, irle detrás de la palabra y le insistí para que se explicase más: 'Bien, pero ¿cómo?'. 'Sí, mira', contestó, parándose en el camino y enfrentándose con la cara levantada, para que la mirase, y, cerrando los labios, emitió el sonido 'mmm...' Era el característico sonido con que se representa convencionalmente el *ir a hablar*, la conexión o –por así decirlo– puesta en marcha de la motricidad oral, o más exactamente, siguiendo la metáfora, el propio zumbido del motor oral ya conectado, pero en punto muerto".

<sup>60</sup> D. Koriako, *Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme*, Kant-Forschungen, Bd. 11, Hamburgo, 1999.

*pura en su uso dogmático*. En ella aparece la diferencia, crucial para la crítica kantiana al racionalismo, entre "proceder por conceptos" y "proceder por construcción de conceptos", y empieza a despuntar otra diferencia que será fundamental en el desarrollo posterior de la investigación: la diferencia entre discursos "deícticos" (como los lenguajes naturales, anclados estructuralmente a las situaciones fácticas de su uso) y discursos "a-deícticos" (como la matemática, que no reciben información en el trance de su uso). El capítulo se cierra atando otro de los hilos fundamentales de la relación entre matemática, estructura y ontología: la conexión entre matemática y esquematismo, y la marca "reflexiva" o meta-teórica de todo concepto matemático.

Las Conclusiones de la Sección I tratan de sistematizar y ordenar los resultados obtenidos a lo largo de los cinco capítulos, y defienden que solo con un gesto teórico como el de la ontología crítica kantiana es posible hacer justicia a (es decir, fundar verdaderamente) la exigencia histórica de la que partimos al comienzo de la sección.

## 4.2. Sección II

La sección II, por su parte, trata de reconstruir la teoría kantiana de la objetividad en el ámbito práctico. En este caso deben hacerse una serie de precisiones preliminares que sitúan el sentido de una teoría tal, toda vez que Kant habla más bien de una "teoría del sujeto", y no del objeto, en la esfera práctica<sup>61</sup>. También aquí el proceder es similar: se intenta localizar, en primer lugar, el núcleo de las exigencias modernas respecto de dicha esfera<sup>62</sup>, para después tratar de reconstruir la teoría kantiana de la objetividad práctica a la luz de ellas.

Así, el capítulo II.1 se sitúa en el momento histórico en el que empiezan a sentirse como vinculantes en Occidente una serie de nuevas exigencias acerca de qué cosas son "buenas", "aceptables", "legítimas" (o, todavía dicho de manera muy laxa, "objetivas") en el mundo de la acción, es decir, en la esfera de todo aquello es "posible

---

<sup>61</sup> De hecho, la ley moral, en cuanto ley causal, comporta la posibilidad de una determinación puramente intelectual (vale decir, metafísica) del sujeto empírico, y la *Crítica de la razón práctica* constituye precisamente una "crítica del sujeto" en esos términos. Con ello además se cumple el paso que ya había anunciado la segunda parte de GMS y que permite exponer el principio de la autonomía (el imperativo categórico) como ley práctica, es decir, como principio vinculante para la voluntad de todo ser racional: "Que esta regla práctica es un imperativo, es decir, que la voluntad de todo ser racional está necesariamente ligada a ella como condición, no puede probarse por mero análisis, porque es una proposición sintética; sería preciso rebasar el conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, es decir, de la Razón pura práctica, pues esta proposición sintética que manda apodócticamente tiene que poderse conocer completamente *a priori*; mas este negocio no pertenece a esta sección" (GMS, Ak., IV, 440).

<sup>62</sup> Con ayuda de una referencia que encontramos en J. J. Rousseau, y en la estela de una interpretación como la de W. Kersting.



por libertad", y trata de arrancar de él la exigencia fundamental que late detrás de todos esos fenómenos de superficie. Esa exigencia es expuesta, con ayuda en efecto de Rousseau, como la exigencia de que toda diferencia, para poder ser considerada objetiva, debe poder ser re-formulable en términos de decisiones libres, lo cual constituye el *pendant* práctico de la exigencia de matematizabilidad de lo real examinada en la Sección I (y permite entrever ya que el fundamento de ambas es justamente la espontaneidad de la razón). A la luz de esa exigencia se examina cómo queda transformado el modo mismo de plantear el problema práctico en la modernidad, y cómo quedan transformados los datos referentes a la acción en el trance de su acomodación a dicha exigencia. El final del capítulo alcanza una formulación general de estos datos y del problema práctico.

Al igual de lo que ocurría en la sección I, el capítulo II.2 se sumerge en la filosofía crítica de Kant en busca de una fundamentación de la exigencia histórica obtenida, y de una explicación de sus consecuencias más importantes. Para ello tratamos de encontrar el paso primero, la "fuente del Nilo", de la filosofía moral de Kant, y a partir de ella tratamos de reconstruir sus conexiones básicas. Al mismo tiempo, tratamos de dar una respuesta a la pregunta por la ubicación de Kant dentro del panorama general de la filosofía moral moderna: ¿puede Kant aspirar a un lugar distinto, y más originario, que las demás posiciones morales en liza en el siglo XVIII? Tanto para el remonte hasta las fuentes originarias de su filosofía moral como para la ubicación de Kant en el mapa del pensamiento moderno, lo más importante de este capítulo es la presentación de la hipótesis fundamental acerca del gesto originario de la filosofía práctica kantiana. La hipótesis que defendemos en este punto, frente a otras reconstrucciones, es que el gesto originario de la filosofía práctica de Kant, el paso primero y fundamental por el que se funda la esfera kantiana de la moral, es la interpretación de la acción moral en términos de *acción por deber*<sup>63</sup>. Este gesto es el que abre el terreno de lo práctico a la legislación racional pura, el que funda la exigencia kantiana de universalidad, y el que, por otro lado, puede proporcionar a Kant –si es que finalmente puede– un lugar y un estatus diferente al de otros filósofos morales de la modernidad. Lo que defendemos es que, si Kant puede aspirar a un estatus más originario que el de una mera opción más en el mercado de posiciones en liza, es porque el núcleo de su filosofía moral se deriva, en cierto modo, de la propia noción moderna de "moralidad", sin aditamentos exteriores. Esto es lo que trata de establecer el capítulo II.2, que se cierra con un análisis de la pareja conceptual "conforme al deber" [*Pflichtmässig*]–"por deber" [*aus Pflicht*] y de su lugar sistemático en la obra de Kant.

---

<sup>63</sup> A diferencia de (y por tanto en abierta polémica con) lo que han considerado comentaristas como M. Lequan (véase bibliografía).

El capítulo II.3 aborda un problema aparentemente esotérico de la filosofía moral kantiana, a saber, el modo adecuado de definir y delimitar la noción técnica de "máxima", pero no lo hace por un prurito de erudición, sino porque la claridad en punto a esta noción es –creemos– absolutamente imprescindible para reconstruir correctamente la filosofía moral de Kant. El núcleo del capítulo, en efecto, está dedicado a explicar y precisar<sup>64</sup> en qué sentido están vinculadas conceptualidad, contingencia y sin embargo universalidad en el concepto kantiano de "máxima". La solución del problema de las máximas abre las puertas para la reconstrucción de la norma moral que se correspondería con los datos expuestos hasta ese momento, esto es, para la reconstrucción del imperativo categórico, de lo cual se ocupa la parte final del capítulo. La reconstrucción obtenida es notablemente más austera que la versión que habitualmente se ofrece de Kant.

Internamente, la primera parte del capítulo II.4 retoma el problema de la exposición del contenido de la ley moral y el análisis de las nociones de "conformidad al deber" y "acción por deber", tal y como habían quedado establecidas al final del capítulo II.2. Externamente, contiene una lectura de la *Típica* de KpV y un intento de precisar su lugar sistemático en el conjunto de la filosofía moral de Kant. La segunda parte examina la norma obtenida al final del capítulo II.3 pero la examina, por así decirlo, "en acción": trata de hacerla operativa reconstruyendo los principios y el significado de su uso, y el modo en que puede fungir como criterio de enjuiciamiento de las acciones. Ello no se puede hacer sin entrar de algún modo u otro en el problema (clásico en la interpretación de Kant) de la contradicción, y sin tocar la cuestión de la preceptística, es decir, sin tocar la cuestión en torno a qué deberes se derivan del imperativo categórico y cómo lo hacen. Respecto a ambas cosas se pronuncia la última parte del capítulo y en él defendemos que la contradicción que invalida, según el imperativo categórico, una acción es siempre una contradicción *lógica*, pero una contradicción lógica *en el querer*, y que toda acción invalidada por el imperativo categórico posee una estructura similar, que es precisamente la que le hace ser invalidada. Pero si esto es así, entonces significa que hay una "forma general de la transgresión" que puede ser identificada. Siguiendo una pista ofrecida por F. Martínez Marzoa<sup>65</sup>, defendemos en este punto que la mentira (entendida en un sentido más amplio de lo habitual) proporciona esa forma general de la transgresión, por cuanto la mentira tiene como condición de posibilidad precisamente lo que la norma prohíbe de manera tajante: la excepcionalidad. El análisis de la contradicción, de la mentira y en general del funcionamiento del imperativo categórico como criterio de

---

<sup>64</sup> Contra el espíritu y la letra de los primeros trabajos importantes acerca de la noción kantiana de "máxima", como fueron los de R. Bubner en 1974 y O. Höffe en 1977 (véase bibliografía).

<sup>65</sup> Que aparece, entre otros lugares, en "Reconsideración sobre el concepto de ética autónoma", *La Ortiga*, VII, 33-35 (2002), pp. 35-45.

enjuiciamiento es además la ocasión para notar cómo en el corazón de la filosofía moral de Kant emerge también una estructura en el sentido indicado en la sección I. También aquí nos encontramos con que un objeto (una decisión) es convalidado como objetivo si y sólo si es posible re-construirlo con las reglas y los elementos que proporciona la estructura, y también aquí la estructura es de todo punto incapaz de producir por sí misma objetos (decisiones). El único "objeto" que pertenece de suyo a la estructura, si bien negativamente, como forma general de todas las decisiones que incumplen el imperativo categórico, es, como hemos indicado ya, la mentira. A continuación, y en consonancia con ello, defendemos que de la estructura kantiana de la filosofía moral no se deriva deber positivo alguno, contra lo que pueden hacer pensar múltiples interpretaciones al respecto y que, en el nivel formal-estructural, lo único que hay es el precepto de "no mentir" (donde "mentir" significa algo más amplio que su significado habitual). Esta última afirmación es prolongada y re-interpretada en términos de transparencia y no-ocultamiento en un breve anexo titulado "Sinceridad, publicidad y comunicación"<sup>66</sup>.

El cuerpo de la sección II se cierra con un brevísimo apunte sobre el lugar que le correspondería a la esfera de lo jurídico en la reconstrucción ofrecida, al hilo de la noción "ampliada" de máxima. La reconstrucción presentada ofrece también resultados provisionales acerca de cómo entender la obra de Kant y la constitución del espacio práctico moderno, y ambas cosas se tematizan en las Conclusiones de esta sección<sup>67</sup>.

### 4.3. Sección III

La sección III, por último, está dedicada a analizar los resultados provisionales obtenidos en las secciones I y II desde el punto de vista de: a) sus fundamentos últimos y b) su relación con las transformaciones de la época moderna. Para ello se analizan los rasgos esenciales de estas transformaciones históricas y se profundiza en la concepción subyacente a los resultados obtenidos en I y II acerca de la teoría kantiana de la objetividad (teórica y práctica). El resultado fundamental de esta sección, y de la tesis en su conjunto, es doble: a) la comprensión kantiana de la objetividad tiene su fundamento y su columna vertebral en la noción de subrogación, y b) esta noción de objetividad como subrogación constituye al mismo tiempo una

---

<sup>66</sup> En el que aprovechamos algunas indicaciones de G. Krüger y de H. Arendt en su *Denktagebuch* (véase la bibliografía) para tratar de unir los tres términos que figuran como título del anexo.

<sup>67</sup> En la cual discutimos frente a G. Prauss y E. Tugendhat (véase la bibliografía) el lugar que corresponde a la moral kantiana en el horizonte de la filosofía moderna.

plasmación conceptual extremadamente nítida de los principios fundamentales de la "legitimidad metafísica moderna" y permite, por tanto, entender con sencillez el sentido y la necesidad de algunas de las transformaciones que instauraron dicha legitimidad.

El capítulo III.1 comienza por ordenar y sistematizar los resultados de las secciones I y II en dirección a una presentación más sintética y unificada. Y lo hace recordando los distintos modos en que "lo estructural" ha ido apareciendo a lo largo de la reconstrucción de la teoría kantiana de la objetividad en las secciones anteriores. En este sentido se entresacan tres modos de presencia (como cálculo, como objeto general, y como conjunto de elementos bien formados) y se persiguen similitudes y diferencias entre la "estructura teórica" y la "estructura práctica". El resultado principal del capítulo, prefigurado ya varias veces en puntos anteriores de la investigación, es que lo característico de las estructuras kantianas de la objetividad radica en un entrelazamiento muy preciso de espontaneidad y receptividad de la razón, y especialmente, en la consideración de la receptividad como elemento estructural (y por tanto, con su correspondiente dimensión *a priori*). En este sentido, pone el acento en la peculiaridad que supone la kantiana dimensión de la *sensibilidad pura*. El capítulo se cierra con un excursus acerca de "lo empírico y lo racional puro en la modernidad y en sus críticos". Consideramos que este apartado contiene una prueba más de los rendimientos teóricos de la hipótesis adoptada en la investigación y, en este sentido, una razón más para adoptarla. A la luz del resultado principal del capítulo, el excursus trata de evaluar el valor de la hipótesis general como instrumento para comprender y ordenar las diferentes apariciones del "rasgo moderno" y sus críticas. Y, al adoptar la hipótesis de que la estructura kantiana de la objetividad revela la esencia misma de ese "rasgo moderno", se ponen de manifiesto, de golpe, similitudes estructurales entre discursos que en apariencia nada tenían que ver: bajo este prisma, la crítica conservadora de un Joseph de Maistre a la Revolución Francesa, las reticencias de los filósofos naturales del XVII ante Galileo, o las objeciones de un A. MacIntyre al liberalismo moderno presentan ahora un mismo patrón.

El capítulo III.2 explora las consecuencias histórico-conceptuales de la nueva legitimidad moderna una vez que ésta "entra en acción". En este sentido, trata de alcanzar los fundamentos ideales que pueden explicar la caída de las estructuras de pensamiento del Antiguo Régimen y del mundo pre-moderno en general, y lo hace reconstruyendo los pasos fundamentales de ese proceso subterráneo. Para ello se perfilan, en primer lugar, los resultados anteriores en dirección a la articulación espontaneidad-receptividad como exigencia fundamental de la objetividad moderna. Ahora bien, la reconducción de toda objetividad a la espontaneidad de la razón como su fuente originaria comporta la prohibición de que una diferencia no

conceptualizable, no racional, pueda traducirse en una diferencia objetiva. O, dicho de otro modo, comporta que sólo podrán ser objetivas las diferencias que hayan sido convalidadas como tales por la espontaneidad de la razón. Esta implicación deja fuera del programa de la objetividad moderna a toda una serie de diferencias, reales pero no racionales, que se exploran en el apartado titulado "Concepto e identificación demostrativa en los problemas kantianos de los sentidos del espacio, las magnitudes negativas, y la orientación". En efecto, los problemas kantianos de la izquierda y la derecha, de las magnitudes negativas y de la orientación<sup>68</sup> son la ocasión para rescatar algunas de estas diferencias, que se pueden generalizar como diferencias "deícticas": todas ellas se basan en último término en que algo esté "allí" en vez de "aquí", o que algo apunte hacia "hacia allí" en vez de "hacia aquí". Puesto que la diferencia entre estar aquí o estar allí no es conceptualizable, resulta que los principios normativos de la época moderna, si quieren ser objetivos, tendrán que ser invariables ante toda variación aquí-allí. Por otro lado, toda reconstrucción de la realidad en términos de espontaneidad racional se hace (incluso kantianamente) en y desde un "aquí", es decir, desde una razón que está ya encarnada en un cuerpo e incardinada en un punto singular del espacio (y en el propio Kant hay una vigorosa defensa de la corporalidad de la razón finita). Este fenómeno es analizado bajo la denominación de "la dispersión de la razón". Toda reconstrucción está pues anclada a un "aquí" particular. Como la reconstrucción puede ser iniciada por cualquier sujeto racional, esto es, por cualquiera que pueda decir "yo", y cada sujeto está siempre encarnado ya en un punto particular, resulta que mi reconstrucción está de entrada condicionada a mi situación particular, al "aquí" desde el que se ha realizado. Ahora bien, dado que las diferencias entre aquí y allí no pueden ser objetivas, como se ha indicado antes, mi reconstrucción de la objetividad tiene que ser igualmente legítima que la de cualquier otro. Esta es la situación terminal de la pre-modernidad, y se estudia en este capítulo, bajo el título de "La fractura legal material", en dos direcciones diferentes. En el ámbito teórico, en primer lugar, se constata que cada observador reconstruye las leyes físicas desde un sistema de referencia particular (desde un "aquí"), y la exigencia del momento es que las leyes físicas deben ser las mismas (incluso aunque todavía no haya forma de conseguir tal cosa) para los observadores de cualesquiera sistemas de referencia. En el ámbito práctico, en segundo lugar, se constata la explosión de todas las concepciones colectivamente vinculantes del bien y la felicidad: cada cual tiene su concepción de lo que es un bueno y le hace feliz<sup>69</sup>, y la exigencia se cifra en que las

<sup>68</sup> Que interpretamos en relación con las afirmaciones de Kant en *Dissertatio* 15C y en términos de "deixis" y de "fijación de puntos singulares", y por tanto en oposición a una consideración bastante extendida entre los comentaristas (véanse, por ejemplo, los trabajos de F. Mühlholzer y R. Passos Severo).

<sup>69</sup> Consideración que tiene, como veremos, una de sus plasmaciones más nítidas en *On Liberty* de J. Stuart Mill.

leyes prácticas objetivas tienen que ser las mismas para todos, independientemente de la concepción de la felicidad de cada cual. Este capítulo es crucial para el argumento de la sección III y para la investigación en su conjunto, en la medida en que prepara la contrastación más importante de su hipótesis fundamental.

El capítulo III.3 contiene precisamente el desarrollo de esa contrastación. De todo lo anterior, y en particular del capítulo III.2, se desprende en efecto una "predicción metafísica" que ya sí resulta contrastable con la historia moderna de las ideas, a saber: si nuestra reconstrucción de la teoría kantiana de la objetividad es correcta y es correcta también nuestra hipótesis de que dicha teoría describe el núcleo de las exigencias modernas, entonces el mundo moderno estaría en estado de "contradicción metafísica" mientras no consiguiese satisfacer las exigencias perfiladas en el capítulo anterior y, por tanto, debería ser constatable de algún modo una transformación de los principios normativos en ese mundo hacia la dirección apuntada. Pues bien, ¿hay tal cosa? ¿Es posible encontrar en la evolución de la física y del pensamiento ético-jurídico modernos rastros de esa transformación? Creemos que sí, y el apartado III.3.1 está dedicado a mostrar tal cosa: la teoría general de la relatividad de 1915, por un lado, y el "principio U" de la filosofía práctica de Kant, por otro, suponen justamente la consumación de las exigencias esbozadas en el capítulo III.2. El apartado III.3.2 establece las características formales comunes a estas nuevas legislaciones.

El capítulo III.4, por último, trata de perfilar y precisar la noción central de toda la investigación: la concepción kantiana de la objetividad. Y lo hace en polémica con una lectura distinta a la nuestra, relativamente extendida, y que se puede encontrar por ejemplo en B. Rousset y sobre todo en L. Ferry. Según esa lectura, lo objetivo en Kant sería directamente "aquello que vale también para los demás"<sup>70</sup>, es decir, todo aquello que muestre rasgos de universalidad y necesidad. En este punto intentamos mostrar que, si bien universalidad y necesidad desempeñan un papel fundamental en la teoría kantiana de la objetividad, no son ni pueden ser definiciones de la objetividad en Kant, sino solamente un fenómeno de superficie. En nuestra reconstrucción, por el contrario, el lugar central lo ocupa la idea de subrogación del sujeto empírico que juzga en el "lugar vacío de cualquier otro", es decir, la idea de que el sujeto sólo juzga con objetividad cuando lo hace desde el lugar en el que se ponen entre paréntesis todos los condicionantes contingentes (pasivamente recibidos) vinculados al hecho de yo esté "aquí" o sea precisamente "yo" en cuanto sujeto empírico. Ello comporta una relectura e interpretación del §40 de KU, que se emprende al final del capítulo, en la medida en que de KU §40 contiene la versión

---

<sup>70</sup> L. Ferry, *Kant. Une lecture des trois "Critiques"*, París, 2006, p. 58

kantiana más acendrada de la exigencia moderna de reacomodación de lo espontáneo y lo receptivo de la razón.

El apéndice a la sección III explicita las líneas del pensamiento kantiano que no han sido tematizadas en la tesis y explica cómo la hipótesis fundamental de nuestra investigación podría prolongarse en dirección a ellas.

## 5. Consideraciones formales

La base textual de la tesis, como se ha indicado anteriormente, está formada por las obras centralmente críticas del período crítico de Kant. Como es habitual se ha tomado como referencia la edición canónica: *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902-, 29 vols (aún en curso de publicación). La paginación y los textos de todas las citas de Kant se refieren a esta edición, excepto las de KrV, en cuyo caso la paginación remite a su primera (A) y segunda (B) edición.

Todas las traducciones de los textos de Kant son nuestras, aunque se han manejado las traducciones existentes y aunque en algunos casos las traducciones "clásicas" de Kant al castellano se hayan tomado como un modelo al que poco se puede añadir. Por lo general y excepto cuando se indique lo contrario, las traducciones de las citas de otros autores son nuestras solamente cuando no hay traducción castellana publicada. En caso de que la haya, y excepto cuando se indique lo contrario, las traducciones están tomadas de las ediciones castellanas citadas.

## 6. Abreviaturas de las obras de Kant más citadas

|                      |   |
|----------------------|---|
| <i>Anthropologie</i> | <i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i>  |
| <i>Bemerkungen</i>   | <i>Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</i>   |
| <i>Beweisgrund</i>   | <i>Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes</i>  |
| <i>Die Religion</i>  | <i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i>   |
| <i>Dissertatio</i>   | <i>Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt</i>   |
| <i>EEKU</i>          | <i>Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft</i>  |
| <i>Fortschritte</i>  | <i>Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?</i> |
| <i>Gemeinspruch</i>  | <i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i>                                |

|                           |  |
|---------------------------|--|
| GMS                       | <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>   |
| KpV                       | <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>   |
| KrV                       | <i>Kritik der reinen Vernunft</i>  |
| KU                        | <i>Kritik der Urteilskraft</i>   |
| Logik-Jäsche              | <i>Logik [Hrsg.: G.B. Jäsche]</i>  |
| MaN                       | <i>Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft</i>   |
| MdS                       | <i>Metaphysik der Sitten</i>   |
| Nachricht                 | <i>Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766</i>                               |
| Preisschrift              | <i>Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral</i>                             |
| Prolegomena               | <i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können</i>                           |
| Träume                    | <i>Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik</i>   |
| Über das Mißlingen        | <i>Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee</i>  |
| Über den Gebrauch         | <i>Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie</i>  |
| Über ein vermeintes Recht | <i>Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen</i>  |
| Über eine Entdeckung      | <i>Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll</i> |
| Versuch                   | <i>Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen</i>  |
| Von dem ersten Grunde     | <i>Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume</i>   |
| ZeF                       | <i>Zum ewigen Frieden</i>  |





# SECCIÓN I



## Capítulo I.1.

### LA OBJETIVIDAD TEÓRICA EN LA ÉPOCA MODERNA

Por razones que sólo se expondrán completamente más adelante, comenzaremos este trabajo recordando y perfilando ciertas cosas que ya han sido formuladas y muy bien formuladas (por quienes han sido formuladas) pero que al mismo tiempo no podemos dar por supuestas sin más. Esas ciertas cosas que vamos a recordar y perfilar tienen que ver con el espíritu y la configuración de lo que en nuestro horizonte histórico, desde la llamada "revolución científica" de los siglos XVI-XVII, y precisamente a raíz de ella, se considera "conocimiento objetivo" de las cosas.

Conviene dejar dicho ya que el nivel de problematización en el que se va a mover este primer capítulo no es, ciertamente, el más radical de todos los posibles, ni tiene tampoco pretensión alguna de serlo, pero las ulteriores precisiones y desarrollos que habremos de añadir sólo se entenderán a partir de lo que vamos a decir en él. Al mismo tiempo, el hecho de que el discurso se sitúe en este capítulo en un nivel deliberadamente no-fundamental no significa bajo ningún concepto que consideremos que lo que en él se dice sea "falso", "incorrecto" y/o "superable". Muy al contrario, todas las cosas que vamos a exponer en él (algunas de las cuales no son del todo triviales) tiene la pretensión de ser "correctas" y "no-superables". Lo único que sucede es que su fundamento se encuentra en otro nivel. Pero a ese nivel probablemente no pueda accederse desde ningún otro sitio.

#### I.1.1. Consideraciones sobre la física matemática

Por "revolución científica" se entiende, escolarmente, la transformación de los saberes naturales que tiene lugar en el tramo histórico comprendido entre la publicación de las dos obras que se consideran, respectivamente, el inicio y el cierre de dicha transformación, a saber:

- a) *De revolutionibus orbium coelestium*, de Nicolás Copérnico, publicado en 1543.
- b) *Principia mathematica philosophiae naturalis*, de Isaac Newton, publicado en 1687.

Como es bien sabido, en esta revolución de aproximadamente 150 años quedarían fijadas como disciplinas propias la astronomía y la física en sentido moderno, pero

también, y es lo que más nos importa aquí, qué se entiende desde entonces, en sentido fuerte, por *ciencia*.

La propia emergencia de una actitud "positivista" frente a la realidad, y sobre todo, la fijación lo largo de la Edad Moderna de dicha actitud como la actitud "natural", "objetiva" y "libre de prejuicios" frente a los hechos es ella misma un fenómeno histórico vinculado a la aparición de este concepto fuerte de "ciencia". En cualquier caso, la descripción positivista-empirista de la transformación histórica a la que hemos llamado "revolución científica" suele formularse más o menos en los siguientes términos: la Edad Media fue una época esencialmente metafísica y libresca, sometida a intereses teológicos, y centrada en reflexiones sobre lo suprasensible realizadas "de espaldas a los hechos". Frente a ella, la Edad Moderna se atiene por primera vez a los hechos empíricos positivos con verdadero "espíritu científico" y demuestra la vanidad de toda pretensión de conocimiento de lo inteligible<sup>71</sup>. Kant sería, en este relato, uno de los principales aliados.

Pues bien, este *cliché* cultural no se sostiene historiográficamente ni por lo que hace a la Edad Media<sup>72</sup> ni por lo que hace a la Edad Moderna y, lo que es peor aún, *no* hace justicia al sentido de la transformación en cuanto tal<sup>73</sup>. El que no se trata meramente de mirar a los hechos en vez de estudiar libros, sino de algo mucho más grave que tiene que ver con *cómo se mira* y con *qué se exige* para ver algo en absoluto, se puede documentar ya en el mismísimo texto inaugural de la revolución. En efecto, el *De revolutionibus* de Copérnico –finalmente publicado en Núremberg en 1543, a la muerte de éste– salió a la luz pública con dos prefacios:

1. un primer prefacio del editor Andreas Osiander en el que, en consonancia con la ortodoxia escolástica, se insistía en la *separación* entre astronomía matemática y cosmología física, es decir, se privaba de contenido "físico" a los cálculos matemáticos que allí se presentaban;

<sup>71</sup> Esta interpretación positivista del espíritu de la revolución científica y, en particular, de la actitud epistemológica de Galileo, tiene su modelo en la obra clásica de E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, Leipzig, 8ª ed., 1921, pp. 122 y ss.

<sup>72</sup> Véanse, por ejemplo, el capítulo IV de J. Grondin, *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, 2006, y la introducción de A. de Libera en su *La philosophie médiévale*, París, 1989.

<sup>73</sup> La descripción de esta transformación que presentamos en lo que sigue del capítulo es deudora, fundamentalmente, de los trabajos de M. Heidegger y de otros trabajos relacionados con la vía de investigación abierta por él. De Heidegger es imprescindible al respecto *Die Frage nach dem Ding*, especialmente el apartado I de la sección B, pero también deben consultarse "Die Zeit des Weltbildes" (1938), en GA 5, pp. 75-113, y el §2 de la *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, pp. 17-39. Una orientación en parte similar se encuentra en los estudios clásicos de A. Koyré, algunos de los cuales se citan a continuación. En castellano una referencia ineludible es F. Martínez Marzoa; véase la sección titulada "El nacimiento de la física moderna" de su *Historia de la Filosofía*, vol. II, Madrid, 1973, y su reelaboración en la 2ª edición de esta obra (1994). Sobre el contexto espiritual de la transformación y su sentido histórico, véase R. Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, París, 1999.

2. un segundo prefacio escrito por el propio Copérnico que afirmaba la *unidad* de astronomía y cosmología, es decir, el carácter físico real de los principios matemáticos de su obra.

Estos dos prefacios y la ulterior polarización de los contemporáneos en partidarios del uno o del otro (hoy diríamos: en instrumentalistas y realistas)<sup>74</sup> ponen ya de manifiesto que lo que está en juego en ese momento no es meramente el enfrentamiento de unas tesis positivas frente a otras, sino la comprensión misma de las disciplinas y sus interrelaciones, y en concreto la posibilidad de que lo *matemático* tenga un alcance *físico*, es decir, de que algo excogitado en el proceder puro de la mente sea algo más que un arbitrario *ens rationis*. Es característico en efecto de la física aristotélica contra la que luchan los "nuevos físicos" (y en esta categoría entra en cierto momento también la física del *impetus*) su tajante separación entre la cosmología o *philosophia naturalis* (lo que hoy llamaríamos física) y la astronomía matemática. Aplicar la matemática a lo físico es dentro de este marco un flagrante error categorial, puesto que este marco se constituye –como muy bien vio Koyré– a partir de la distinción aristotélica entre los géneros. En el espíritu de Aristóteles "no hay que confundir la geometría con la física; el físico razona sobre lo real (cualitativo)", mientras que "el geómetra sólo se ocupa de abstracciones"<sup>75</sup>. En este orden de cosas el prefacio de Copérnico, defensor de la "verdad física" de sus cálculos, puede considerarse como un documento fundacional de la modernidad por cuanto prefigura ya el axioma fundamental de la nueva ciencia, a cuya formulación se dedica este capítulo.

Para llegar a esa formulación es esencial insistir en que no se trata de que unos hagan unos experimentos y otros no, sino de qué es lo que exigen unos y otros para reconocer algo como *real*. No se trata de una mejor constatación de hechos, sino de una transformación de la noción de "hecho", una transformación de lo que se entiende por *ser*, transformación de la que la filosofía moderna (en especial en Descartes y en Kant) será testigo privilegiado.

En efecto, la caracterización positivista de la revolución científica es hasta tal punto errónea que precisamente lo *propio* y *definitorio* de la nueva ciencia será la anteposición de una exigencia de conformidad de lo empírico a algo que es puramente inteligible. Cuando los integrantes de la "Liga" aristotélico-escolástica que denuncia a Galileo Galilei en 1612, 1614, 1623 y 1630 (entre los que están el cardenal Boscardi, G. Coresio y L. delle Colombe, su cabecilla) impugnan las tesis

<sup>74</sup> Sobre este véase, por ejemplo, M.A. Granada, "La Revolución cosmológica: De Copérnico a Descartes", en J. Echeverría (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Madrid, 2000.

<sup>75</sup> A. Koyré, "En los albores de la ciencia clásica", en sus *Estudios galileanos*, Madrid, 1980, p. 15.

galileanas, lo que objetan es precisamente que Galileo se *olvida* de los hechos positivos<sup>76</sup> y se pone a hacer razonamientos *contrafácticos* sobre el movimiento de los cuerpos en el vacío y sobre entidades tan poco reales como un "*planum [...] incorporeum*" o una "*figura [...] perfecta sphaerica*"<sup>77</sup>. En efecto, Galileo se empeña en hacer deducciones a partir de entidades "ficticias" (un plano inclinado absolutamente liso y sin rozamiento, una esfera absolutamente esférica y dura, etc.), y eso es precisamente lo que le recriminan sus críticos. Por tanto, no es una nueva primacía de lo empírico en detrimento de lo inteligible lo que caracteriza a la nueva época. ¿Qué es lo que caracteriza a la nueva época? Una nueva exigencia de que lo empírico se corresponda *de determinada manera* con lo inteligible<sup>78</sup>.

### I.1.2. Matemática y construibilidad: de *positum* a *constructum*

¿En qué consiste la nueva exigencia de correspondencia entre lo empírico y lo inteligible? En que todo lo empírico sea *reducible sin resto* a cierto tipo de nociones inteligibles. La clave de esta afirmación radica en la expresión *sin resto*.

---

<sup>76</sup> Ortega escribía: "Nada hubiera sorprendido tanto a Galileo, Descartes y demás instauradores de la *nuova scienza* como saber que cuatro siglos más tarde iban a ser considerados como los descubridores y entusiastas del 'experimento'. Al estatuir Galileo la ley del plano inclinado, fueron los escolásticos quienes se hacían fuertes en el experimento contra aquella ley. Porque, en efecto, los fenómenos contradecían la fórmula de Galileo. Es éste un buen ejemplo para entender lo que significa el 'análisis de la naturaleza' frente a la simple observación de los fenómenos. Lo que observamos en el plano inclinado es siempre una desviación de la ley de la caída, no sólo en el sentido de que nuestras medidas dan sólo valores aproximados a aquélla, sino que el hecho, tal y como se presenta, no es una caída. Al interpretarlo *como* una caída, Galileo comienza por negar el dato sensible, se resuelve contra el fenómeno y opone a él un 'hecho imaginario', que es la ley: el puro caer en el puro vacío un cuerpo sobre otro. Esto le permite descomponer (analizar) el fenómeno, medir la desviación entre éste y el comportamiento ideal de dos cuerpos imaginarios. Esta parte del fenómeno, que es desviación de la ley de caída, es, a su vez, interpretada imaginariamente *como* choque con el viento y roce del cuerpo sobre el plano inclinado, que son otros dos hechos imaginarios, otras dos leyes. Luego, puede recomponerse el fenómeno, el hecho sensible como nudo de esas varias leyes, como combinación de varios hechos imaginarios". J. Ortega y Gasset, "La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología", en *Obras Completas, IV*, Madrid, 1983 (1928), p. 70 nota. "Lo que interesa a Galileo no es, pues, adaptar sus ideas a los fenómenos, sino, al revés, adaptar los fenómenos mediante una interpretación a ciertas ideas rigurosas y *a priori*, independientes del experimento, en suma, a formas matemáticas. Esta era su innovación; por tanto, todo lo contrario de lo que vulgarmente se creía hace cincuenta años. No observar, sino construir *a priori* matemáticamente, es lo específico del galileísmo". *Ibidem*.

<sup>77</sup> G. Galilei, *De Motu*, en *Le opere di Galileo Galilei*, vol. I, Florencia, 1968, p. 298-299.

<sup>78</sup> Ortega lo expresaba así: "La innovación substancial de Galileo no fue el 'experimento', si por ello se entiende la observación del hecho. Fue, por el contrario, la adjunción, al puro empirismo que observa el hecho, de una disciplina ultra-empírica: el 'análisis de la naturaleza'. El análisis no observa lo que se ve, no busca el dato, sino precisamente lo contrario: construye una figura conceptual (*mente concipio*) con la cual compara el fenómeno sensible". Ortega y Gasset 1983 (*op. cit.* en nota 76 *supra*), p. 68.

En efecto, la idea de que la experiencia debe corresponderse con ciertos esquemas contruidos en la mente es correcta como descripción de la ciencia moderna, pero también lo es como descripción de la ciencia medieval y antigua, y en general de casi cualquier intento explicativo de la realidad (incluso de los mítico-mitológicos), con lo cual no ayuda a delimitar lo característico y propio de la ciencia moderna. Lo *propio* de la ciencia moderna no puede ser, por tanto, el mero excogitar mentalmente un esquema y contrastarlo como hipótesis explicativa con la "realidad", puesto que eso mismo es algo que hacían ya los filósofos antiguos y medievales. En efecto, a esa misma descripción genérica responden también las ideas medievales sobre el *impetus* y la *vis impressa*, y la física aristotélica, e incluso ciertas otras ideas antiguas sobre elefantes que sujetan el mundo. Por otro lado, tampoco vale decir que la propio de la ciencia moderna es que sus esquemas "encajan mejor" con las observaciones empíricas, puesto que, como ya hemos sugerido, sucede justamente lo contrario: la física galileana parte de ficciones y contradice de entrada las observaciones más naturales, y es la física pre-galileana la que "encaja mejor" con los hechos observados<sup>79</sup>.

¿En qué consiste entonces la distinción entre hipótesis *científicas* e hipótesis *no científicas* (entendiendo en ambos casos que "ciencia" designa lo entendido como tal en la Edad Moderna)? ¿En virtud de qué criterio se siente la nueva época justificada para desechar como a-científicas las viejas explicaciones? ¿Por qué las explicaciones basadas en el *impetus* o en la noción de "lugar natural" no son ya aceptadas como válidas?

Para entender en qué consiste la novedad del espíritu científico moderno respecto del espíritu antiguo y medieval debemos fijarnos no en que se propongan o no esquemas explicativos de la realidad, sino en *qué tipo* de esquemas se admiten como válidos en cada uno de los casos. Y entonces encontraremos que la Escolástica explicaba los fenómenos apelando a "cualidades ocultas" de los cosas (una tendencia hacia arriba, una tendencia hacia abajo, etc.). Los esquemas explicativos escolásticos son ciertamente esquemas excogitados en la mente, pero *no lo son absolutamente*: no son solamente productos contruidos en la mente, sino que albergan también,

---

<sup>79</sup> Esto se subraya especialmente en Koyré 1980 (*op. cit.* en p. 47, nota 75), pp. 5-10. Véase también P. Duhem, *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols., París, 1913-1917 y 1954-1959, vol 5, pp. 194-195: "esta dinámica [la aristotélica] parece adaptarse tan felizmente a las observaciones habituales que no podía dejar ante todo de ser aceptada por los primeros que especularan sobre las fuerzas y los movimientos".



subrepticamente, *hechos*, y por eso son (desde el punto de vista de la física moderna) *quimeras* inaceptables<sup>80</sup>.

En efecto, tanto los esquemas escolásticos (que reposan sobre "cualidades ocultas") como los esquemas de Galileo *responden a la experiencia* (e incluso es posible que los primeros de manera aparentemente más exacta), pero los primeros, a diferencia de los segundos, *no son absolutamente y sin resto construibles* en el proceder puro y libre de la mente. Con lo cual hemos señalado ya la diferencia específica que queríamos recordar: el espíritu moderno considera que explicar un fenómeno es encontrar el esquema *íntegramente construido* en la mente que pueda dar cuenta de él. Lo cual, a su vez, quiere decir: el esquema *matemático* que pueda dar cuenta de él, esto es, la articulación de cantidades que le corresponda.

Nótense en lo que acabamos de decir las dos cosas siguientes: en primer lugar, no se trata de que las hipótesis explicativas que no satisfagan este nuevo requisito sean ahora "falsas", sino más bien de que todas las hipótesis explicativas que incluyan conceptos no absolutamente construibles *ni siquiera* estarán en disposición de someterse al veredicto de verdaderas o falsas. Sencillamente no cualificarán como explicaciones posibles, como explicaciones a tener en cuenta; y, en segundo lugar, el principio fundamental de la transformación no establece que ahora ya *no* se pueda, en general, introducir hechos empíricos en la explicación de los fenómenos (muy al contrario, como veremos, exigirá tomar *siempre* en consideración determinados hechos empíricos). Pero sí establece que esos hechos empíricos tienen que figurar en un sitio y de un modo muy especial dentro de la explicación. En el nuevo espíritu científico no está dicho que no deban tomarse en cuenta "los hechos", pero sí está dicho que sólo hay que buscar "los hechos" después de contar con el esquema y en conformidad con él<sup>81</sup>. Veamos esto con un poco más de detenimiento.

---

<sup>80</sup> Más adelante podremos precisar qué ha de entenderse aquí por "hecho" y dónde está exactamente el límite entre lo que es construcción integral de la mente y lo que no lo es. En cualquier caso, sobre esto, véase Martínez Marzoa 1973 (*op. cit.* en p. 46, nota 73), pp. 32-39.

<sup>81</sup> La exigencia que funda la ciencia moderna se puede formular también como exigencia de que los hechos se tengan en cuenta en el momento del experimento (y nunca antes). De ello es testigo la evolución que ha sufrido el concepto de la *gravedad*. Newton se vio obligado a postular la existencia de una fuerza gravitatoria *dentro* de las hipótesis, y aunque esa solución ya se percibía en la época como insatisfactoria, el propio Newton no tenía modo de mejorarla (*hypothesis non fingo*). Sólo la posterior *teoría de campos* conseguirá eliminar la presencia de ese puro hecho de las hipótesis fundamentales de la física.

### I.1.3. El concepto moderno de objetividad teórica

Acabamos de decir que, en el espíritu de la Edad Moderna, la construibilidad integral de las hipótesis explicativas de un fenómeno en el lenguaje de la matemática es la condición *sine qua non* de la aceptabilidad de dichas hipótesis como hipótesis científicas. Si no cumplen esas condiciones, ni siquiera se plantea la pregunta de si son "correctas" o "incorrectas": simplemente se consideran acientíficas. Ahora bien, con ello, evidentemente, *tampoco* está dicho todo, pues una vez cumplida la condición necesaria de la aceptabilidad científica de una hipótesis surge la pregunta acerca de su "corrección", esto es, la pregunta de si las hipótesis en cuestión, amén de científicas, son o no son las que *realmente* explican un fenómeno determinado.

Pues bien, en los términos de intencionada generalidad en los que nos estamos moviendo por el momento, la respuesta que da la Edad Moderna a esta pregunta es la siguiente: la hipótesis científica "correcta" de un fenómeno es aquella que recibe el *refrendo de la experiencia*. Es la propia "realidad" la que en su confrontación con el esquema matemático selecciona, de entre todas las hipótesis científicas posibles, aquella que es la "correcta" (o la más correcta).

¿Cómo se produce esta selección? Si queremos confrontar una descripción matemática que nosotros hemos excogitado de forma independiente con los fenómenos en cuestión de cada caso, será necesario confrontar el esquema con los hechos de modo que en ellos haya algo similar a lo que hay en el esquema, es decir, que haya en la realidad las condiciones *iniciales* que permiten confrontar los hechos con el esquema. Esto que acabamos de definir es la noción moderna de *experimento*.

En definitiva, un enunciado científico *verdadero* acerca de un determinado ámbito de fenómenos es un enunciado matemático refrendado por los hechos de ese ámbito. La forma general de la objetividad en el mundo moderno es, pues, la de una investigación matemático-experimental sobre hechos (y este es también el modelo que subyace a la concepción moderna de la verdad en las ciencias "sociales"<sup>82</sup>). Conviene precisar ya algunas cosas acerca de ello.

La ciencia moderna procede, según hemos afirmado hasta el momento, reductivamente, en el muy preciso sentido de que construye en la mente el esquema

---

<sup>82</sup> Otra prueba más de que la autocomprensión fundamental de la ciencia moderna es la que hemos indicado se puede encontrar en el hecho de que las ciencias *sociales* siguen siendo encontrándose en cierto modo a situación de subalternancia frente a las ciencias "duras" (físico-matemáticas) en la medida en que no han sido capaces de producir en ellas la *matematización y metrización* que se autoexigen como ciencias, y que sólo en la medida en que lo van consiguiendo pueden hacer valer —socialmente— sus credenciales de ciencia. Con esto está dicho también que la matematización se considera ya, en ciertos niveles, como prueba suficiente de la "cientificidad" de una disciplina, y evacúa la pregunta acerca del sentido, el alcance y la corrección de dicha la modelización (cfr., por ejemplo, la omnipresencia de la *teoría de juegos* en las disciplinas científicas "sociales").

matemático capaz de dar cuenta de un conjunto de fenómenos dados. El resultado de esa construcción es, considerado desde la experiencia inmediata, un cierto tipo de *idealización* (por ejemplo: "supongamos un plano inclinado sin rozamiento..."). El hecho de que tenga que ser precisamente una idealización la que se construye y no una situación "directamente empírica" con todos sus detalles y riqueza, tiene que ver con ciertos hechos relativos al lenguaje con el que se construye (la matemática), y con las limitaciones de quien construye. En cualquier caso, era precisamente este tipo de "idealización" y de "alejamiento de la realidad" el que, como ya hemos señalado, reprochaban los críticos escolásticos a Galileo<sup>83</sup>.

Pues bien, esto se suele expresar en el tipo de explicación que hemos asumido (*supra*, nota 3) diciendo que la ciencia moderna *exige* e *impone* unas condiciones previamente excogitadas a la realidad. Esto es perfectamente correcto, aceptable y aceptado en un cierto nivel. Sin embargo, esta misma explicación puede dar lugar a equívocos si se deja en este nivel y no se matiza. En efecto, pueden producirse –y de hecho se producen– malentendidos cuando, siguiendo las afirmaciones que acabamos de recordar, se entiende que esas exigencias son de algún modo "ajenas" a la "realidad" e impuestas a ella "desde fuera". El malentendido se consume cuando, jugando con un término muy peligroso, se dice que esas hipótesis son *contrafácticas*, queriendo decir con ello que "no se dan en la realidad". Así, por ejemplo, escribe A. Koyré:

Curiosa andadura del pensamiento: no se trata de explicar el dato fenoménico mediante la suposición de una realidad subyacente, ni tampoco de analizar el dato en sus elementos simples para luego reconstruirlo; se trata, propiamente hablando, de explicar lo que es a partir de lo que no es, de lo que no es nunca. E incluso a partir de lo que no puede ser. Explicación de lo real a partir de lo imposible. ¡Curiosa andadura del pensamiento! Andadura paradójica donde las haya; andadura que nosotros denominamos arquimídea o, mejor dicho, platónica:

---

<sup>83</sup> La discusión académica sobre cuál es verdaderamente el centro sistemático del proyecto de Galileo viene de al menos el siglo XIX y llega hasta el presente. En tal centro se ha querido ver la defensa de la práctica experimental (así, T.B. Settle en 1961, S. Drake en 1978 o D.K. Hill en 1986-1988), el platonismo matemático (A. Koyré en 1939, E.A. Burt en 1949, P. Galluzzi 1973 o M. De Caro en 1993), una mezcla de experimentalismo y deductivismo matemático (W.L. Wisan en 1974 o R.H. Naylor en 1974 y 1980) e incluso la aplicación del método aristotélico (W.A. Wallace en 1984). No podemos entrar, evidentemente, en esta discusión, pero al margen de las disputas que se producen en ella es evidente –y es lo único a lo que hemos querido apuntar aquí– que el nacimiento de la nueva ciencia y la obra de Galileo son impensables sin una reacomodación del papel de las matemáticas en el conjunto del saber. Para la discusión especializada, remitimos a R. Feldhay, "The use and abuse of mathematical entities. Galileo and the Jesuits revisited", *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge, 2006, pp. 80-145.

explicación o, más bien, reconstrucción de la realidad empírica a partir de una realidad ideal.<sup>84</sup>

Decimos que el término "contrafáctico" puede ser confundente en este contexto, porque yerra por completo el tiro quien piense que las hipótesis con las que se maneja la ciencia sencilla y llanamente "no se dan" en la experiencia. Es cierto que no se dan, por lo general, de manera pura en la experiencia inmediata (aunque ni siquiera esto es necesario), pero sí "se dan" en otro sentido, y de una manera mucho más originaria, en esa misma experiencia. Ilustremos esto con el ejemplo del principio clásico de inercia<sup>85</sup>.

El principio de inercia afirma: en ausencia de fuerzas externas, todo cuerpo persevera en su estado de reposo o de movimiento rectilíneo uniforme. La estructura gramatical de dicho principio se divide en antecedente ("en ausencia de...") y consecuente ("todo cuerpo..."). Es claro que el antecedente no se da jamás en la experiencia inmediata: ningún cuerpo real está absolutamente exento del influjo de fuerzas, y en este sentido el antecedente es "irreal". Sin embargo, ello no suprime la validez del principio. ¿Por qué? Porque desde el punto de vista que la física comienza a adoptar ahora, lo expresado por el antecedente ocurre *siempre*, en todo fenómeno empírico, y lo constituye como tal. En este punto conviene ser especialmente cuidadosos respecto de las discusiones sobre la supuesta "vacuidad" de las leyes científicas y su carácter "interferible"<sup>86</sup>: no sólo no es cierto que el modelo contrafáctico dibujado por las leyes fundamentales "no se dé" nunca en la realidad, sino que, en cierta manera, dicho modelo *se da siempre* en la realidad, si bien se da siempre (y esto es fundamental) *junto con una desviación medible*. Nótese aquí la dependencia de lo segundo respecto de lo primero: gracias a que el antecedente se cumple siempre en un estrato más hondo, se puede cuantificar y medir el material empírico con el que contamos, y tratarlo como una fluctuación medible respecto del modelo. Gracias precisamente a que asumimos el principio de inercia a rajatabla podemos deducir que una fuerza ha actuado sobre un cuerpo cuando vemos que se detiene o que abandona su trayectoria rectilínea (y además no sólo eso, sino que, junto con otros principios, podemos determinar el módulo, dirección y sentido de la

<sup>84</sup> Koyré 1980 (*op. cit.* en p. 47, nota 75), p. 195.

<sup>85</sup> El principio de inercia no fue formulado clara y explícitamente por Galileo, sino por Descartes en sus *Principios* de 1644, pero en cualquier caso la ley de la inercia "impregna" absolutamente la obra de Galileo. Véase A. Koyré, "Galileo y la ley de la inercia", en Koyré 1980 (*op. cit.* en p. 46, nota 75), pp. 149-327. Por otro lado, pertenece a una clase muy peculiar de juicios que son fundamentales en la ciencia pero que no son todos los que hay en ella. Sobre la estructura lógica de los juicios de la ciencia volveremos en el capítulo III.3.

<sup>86</sup> Sobre esto puede verse C.U. Moulines y J.A. Díez, *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*, Barcelona, 1997, capítulo 5, pp. 125-172.

fuerza en cuestión). En definitiva, si la desviación empírica respecto del modelo es *medible*, entonces es como si no estuviera, pues se la puede descontar de los cálculos y volver a incorporarla una vez realizados. Ahora bien, dicha desviación es medible *sólo* porque contamos de antemano con el modelo contrafáctico. Es el modelo matemático y contrafáctico el que ilumina y da sentido al material empírico, que de suyo es mudo y rapsódico, y el que le hace aparecer como un conjunto de desviaciones medibles respecto de un patrón conocido.

Por lo tanto, no es exacto –atendiendo al proceder efectivo de la ciencia– decir que los antecedentes de sus principios fundamentales sean “irreales”. De hecho, ocurre más bien que lo descrito en esas “idealizaciones contrafácticas” pasa a constituir a partir de ahora la “verdadera” realidad, lo único realmente real de la experiencia: las hipótesis contrafácticas de estas leyes dibujan el *acontecimiento* esencial de la experiencia. Galileo comenzaba sus razonamientos diciendo “supongamos una esfera sin rozamiento...”, y su modo de proceder se consideraba arbitrario. La hipótesis de la esfera sin rozamiento, en efecto, no se da empíricamente nunca jamás, porque interacción de cuerpos implica ya rozamiento, pero la hipótesis en cuestión sigue sin ser en ningún momento arbitraria, porque lo que consiguió Galileo con su hipótesis es, precisamente, dar con aquel *hecho* que está supuesto ya en toda situación empírica y que por tanto, en otro sentido mucho más fundamental, se “da” *siempre* y en *todas* ellas.

En efecto, la hipótesis de la esfera *sin rozamiento* es precisamente la que fija el cero de la escala métrica, y la que posibilita de antemano *toda* medición del rozamiento real. *Sólo* porque en la hipótesis se pone la magnitud “fuerza de rozamiento” como tal magnitud (si bien exigiendo que su valor sea nulo), podemos determinar cuantitativamente (esto es, *medir*) el rozamiento como aquello que se opone al sentido del movimiento. Así pues, los modelos contrafácticos descritos en esas leyes son tan reales que fundamentan la medición y metrización de los fenómenos empíricos: *sólo* gracias a que se los considera siempre presentes pueden utilizarse empíricamente *escalas métricas*, pues su presencia es la que sirve para anclar el centro de coordenadas de dichas escalas.

Una vez hecha esta precisión, resumamos lo expuesto. La ciencia moderna (o para nosotros y hoy: la ciencia *a secas*) procede siempre *reductivamente*, es decir, construyendo un modelo contrafáctico e iluminando e interpretando con él todo el material empírico concreto como un conjunto de *desviaciones medibles* respecto del modelo. El carácter de “verdadera realidad” de lo formulado en ese modelo contrafáctico frente a los hechos empíricos (que constituyen así una cierta “realidad aparente”) radica, como hemos visto, en que a partir de ella se pueden describir y explicar todas las situaciones empíricas del caso mediante adición de datos, mientras

que ello *no* sucede a la inversa. Los esquemas matemáticos son los esquemas capaces de describir las líneas de fuerza de esa "verdadera realidad", y en este sentido el conocimiento objetivo se entiende en la época moderna como conocimiento *matemático* sobre hechos y, precisamente por ello, como conocimiento *experimental* sobre hechos<sup>87</sup>.

Hemos recordado que el postulado fundamental de la ciencia moderna es la reductibilidad total de lo físico a esquemas matemáticos. Sólo será reconocido como objetivo aquello que pueda ser descrito íntegramente en el lenguaje de la matemática. Ahora bien, ¿qué sentido tiene este postulado? ¿En qué se basa? ¿Por qué todo debe ser reducido precisamente al lenguaje de la matemática? ¿Qué tiene de especial la matemática para asumir este papel y justamente en este momento histórico? ¿Tiene algo ver la matemática con esas líneas de fuerza de las que hablamos antes?

---

<sup>87</sup> Evidentemente, se nos puede objetar que la caracterización ofrecida en este capítulo sobre el proceder general de la ciencia moderna ignora los desarrollos contemporáneos de la filosofía de la ciencia y se basa más bien en autores (como M. Heidegger) a los que no se reconoce en general el estatuto de "filósofo de la ciencia". Sin embargo, consideramos que los desarrollos más serios de la filosofía contemporánea de la ciencia no invalidan nada de lo que aquí se ha dicho, sino que más bien lo confirman. Consideramos, incluso, que sólo a la luz de lo que aquí hemos recordado pueden entenderse estos desarrollos. En efecto, que el modelo que a grandes rasgos hemos descrito es de un modo u otro el modelo subyacente a *toda* la filosofía de la ciencia contemporánea se puede constatar en el hecho de que buena parte de sus discusiones esenciales son intentos de precisar y aquilatar dicho modelo. El esquema general, como hemos repetido ya varias veces, es el de unos esquemas producidos por la mente al margen de los hechos que se confrontan precisamente con los hechos para recibir o no confirmación de ellos. Pues bien, un primer y evidente problema del modelo general ya señalado es que no precisa suficientemente cómo se produce la confirmación del esquema por los hechos. En efecto, ¿cómo, en qué medida, y bajo qué condiciones se produce exactamente el aval de la experiencia? Tanto la teoría clásica (hempeliana) de la confirmación científica, como la epistemología contemporánea de la ciencia, que reacciona contra dicho modelo en torno a la década de 1970, han tratado de colmar ese vacío, especificando cuáles son las condiciones que hacen de algo una explicación científica y de una teoría científica una teoría confirmada. En la misma dirección, como un intento de precisar el modelo general, cabe también incluir las precisiones que se asocian generalmente a K. Popper y a su criterio de falsabilidad (aunque estas precisiones, en el caso de Popper, se prolongan en una teoría más amplia acerca de qué es la ciencia y cómo procede). Y también debe entenderse como una problematización a partir del modelo general la discusión sobre la "carga teórica de los hechos", que ha sido absolutamente fundamental para la contemporánea epistemología científica (en el sentido de que una de las motivaciones esenciales de la "nueva filosofía de la ciencia" –que incluye a T. Kuhn, S. Toulmin, I. Lakatos y P. Feyerabend, entre otros– es precisamente ofrecer una nueva visión de la ciencia que sea coherente y compatible con el fenómeno de la carga teórica de los hechos). Desde P. Duhem hasta N.R. Hanson, pasando por O. Neurath y K. Popper y la discusión sobre la neutralidad de los informes protocolares, la distinción de lo teórico y lo observacional –asumida acriticamente en un primer momento– fue sofisticándose hasta alcanzar el reconocimiento de que toda observación se hace a la luz de una teoría y en virtud de ella. Pero en cualquier caso, y es lo que nos interesa subrayar ahora, la discusión sobre la carga teórica de los hechos –al igual que las demás– sólo es comprensible *desde* el modelo general esbozado en este capítulo, y lo presupone. Para todo ello, si bien a un nivel introductorio, sigue siendo especialmente claro A.F. Chalmers, *What is this thing called science?*, Brisbane, 1976 (3ª ed., 1999).

Las respuestas a estas preguntas, así como el fundamento y el sentido de esta transformación a la que se denomina "revolución científica" se encuentra en la historia de la filosofía. En ella nos debemos sumergir, por tanto, en lo que sigue, si queremos encontrar respuestas a estas preguntas.

## Capítulo I.2.

### LA TEORÍA KANTIANA DE LA OBJETIVIDAD

Acabamos de establecer, en el capítulo I.1, que la ciencia moderna procede de acuerdo con el principio fundamental de convalidar como *objetivo* sólo aquello que se pueda *construir* con los elementos que le proporciona la matemática. Pero debemos ahora entender más profundamente qué significa esto, qué alcance y qué sentido tiene, y para ello nos preguntamos: ¿qué es lo que se puede construir matemáticamente? ¿Cómo se define y hasta dónde llega lo "matemáticamente construible"? ¿Cómo se delimita el perímetro de lo matemáticamente posible? ¿Qué consistencia tiene? Si, como hemos sugerido ya, lo construible matemáticamente son los esquemas *cuantitativos*, es decir, los esquemas de cantidad, ¿qué significa "cantidad"? ¿Qué cosas son "cantidades"? ¿Qué relación tiene ello con lo matemático? Examinemos esto, pues, con mayor detenimiento.

#### I.2.1. Cantidad y síntesis de lo homogéneo

Cantidades son, por de pronto, "5 kilogramos", "30,16 metros" y "100 vatios". Las tres expresiones tienen la forma de un  $x$  veces la unidad  $y$ , o, de manera abreviada,  $x$  veces  $y$ <sup>88</sup>. En estas tres expresiones (y en general en toda expresión de una cantidad) nos encontramos con dos tipos de entidades: una primera entidad ( $x$ ) que establece "cuántas veces" y una entidad ( $y$ ) que establece "de qué" son veces las  $x$  veces.

El significado, el fundamento y las implicaciones de que esta sea, para nosotros, la forma general de expresar cantidades, encuentran en la historia de la filosofía moderna y, más concretamente, en determinadas páginas de la *Crítica de la razón pura*, un primer punto de apoyo. En ese pasaje (que por el momento restringiremos a los *Axiomas de la Intuición*) analiza Kant esta forma general de expresión mediante dos términos latinos. En efecto, el término alemán *Grösse* es en general –y en particular en lo que está discutiendo Kant– ambiguo, y por eso Kant gusta tanto de poner el sentido latino al que se refiere: mientras que *quantitas* contesta a la pregunta

---

<sup>88</sup> También se puede decir "2 gotas de mercurio" o "100 manzanas", sin que medie expresamente sistemas de unidades de medida. Sobre esto volveremos más adelante, pero es claro que ello sólo se puede hacer mientras se cumplan: a) un principio de discontinuidad, y b) un principio de conservación.



¿cómo de grande? ¿cuántas veces la unidad (determinada en cada caso)?, *quantum* expone el carácter de poseer una magnitud en general, el carácter de lo que Heidegger llamaba *das Grosshafte*<sup>89</sup>.

Toda *quantitas*, por tanto, presupone y exige un *quantum*. Todo "x veces" presupone y exige un "de qué". Dejando de lado, por ahora, en qué consisten esas entidades "x" (que de entrada aparecen como números<sup>90</sup>), preguntémonos: ¿qué tipo de "entidades" son las entidades *y*? ¿Qué naturaleza tienen los *quanta*? ¿Son susceptibles todas las cosas de convertirse en *quanta*? ¿Es posible aplicar la expresión "x veces" a todas las cosas? Es decir: ¿es posible aplicar números a todo lo real? Y si no fuera así ¿a qué cosas podemos aplicárselos y cuáles no? ¿En virtud de qué condiciones se diferencian?

Para las cuestiones que acabamos de plantear encontramos, por de pronto, una primera respuesta en el desarrollo kantiano del texto aducido, perteneciente a la sección de *Los Principios del Entendimiento puro* titulada "Los Axiomas de la Intuición". Como es bien sabido, esta sección constituye, junto a las "Anticipaciones de la Percepción", la parte del capítulo correspondiente a los Principios *matemáticos* del Entendimiento, es decir, aquella parte que debe fundar "la posibilidad y la validez objetiva"<sup>91</sup> de la matemática.

Según la frase final de la "prueba" (*Beweis*) del principio subyacente a los *Axiomas de la Intuición*, los fenómenos aparecen necesariamente como magnitudes extensivas (según su forma) por cuanto la unidad sintética que permite la percepción de un objeto como fenómeno es "la *misma* unidad [subrayado nuestro] sintética mediante la cual se piensa la unidad de composición de lo múltiple homogéneo en el concepto de una magnitud [*Grösse*]"<sup>92</sup>. Tenemos, pues: a) una unidad sintética que permite la percepción de un objeto como fenómeno, y b) una unidad sintética que permite pensar el concepto de *magnitud*. Y además, afirma Kant, ambas unidades sintéticas son la *misma*, y precisamente porque son la misma, "los fenómenos aparecen necesariamente como magnitudes extensivas (según su forma)". Para entender estas afirmaciones de Kant bifurcaremos, por tanto, nuestro camino en lo que sigue.

<sup>89</sup> Heidegger 1962 (*op. cit.* en p. 18, nota 23), p. 152.

<sup>90</sup> Puesto que la *quantitas* se corresponde con la categoría de la *Quantität*, y no en vano el esquema puro de la categoría de *Quantität* es el *número*. Véase, KrV, B 182, y en general nuestro capítulo I.4.1.

<sup>91</sup> KrV, A160 – B199.

<sup>92</sup> "Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objects als Erscheinung nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Größe gedacht wird; d.i. die Erscheinungen sind insgesamt Größen". KrV, B 203.

En primer lugar, para entender cuál es la unidad sintética que permite percibir un objeto como fenómeno es necesario entender qué significa "poder percibir un objeto en cuanto fenómeno". ¿Qué implica y qué exige que algo sea "fenómeno"?

Si la noción de "fenómeno" va ganando densidad a medida que avanza KrV, y esta densificación de la noción de "fenómeno" refleja el proceso de análisis que se va desplegando en el curso de la obra y el trabajo del entendimiento que surge en dicho análisis, entonces el arco que comienza en la definición de fenómeno como "el objeto indeterminado de una intuición empírica"<sup>93</sup> y termina al final de la Analítica<sup>94</sup>, en el capítulo de "Fenómenos y noumenos", donde los fenómenos son caracterizados como los "objetos de una experiencia posible", revela todo el trabajo realizado entretanto.

Pues bien, para lo que ahora nos interesa, nos podemos permitir tomar la noción de fenómeno en sus estadios más iniciales, pues ya en esa primera tematización explícita de los elementos involucrados en el conocimiento que es el inicio de la *Estética trascendental* se señala que a) todo conocimiento comporta una referencia inmediata a objetos, es decir, que todo conocimiento es primariamente *intuición*; b) todo objeto se nos presenta como *dado* en una intuición, y c) todos los objetos se nos dan a través de una *intuición empírica* que se refiere a su objeto mediante una *sensación* [*Empfindung*]<sup>95</sup>.

Kant denomina "forma" en el fenómeno a aquello que "permite que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en determinadas relaciones"<sup>96</sup>. Y, en el mismo texto, caracteriza como "puras" a aquellas representaciones "en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación"<sup>97</sup>. De acuerdo con todo lo anterior, la "forma pura" de todas las intuiciones empíricas en general (sólo mediante las cuales se consume algo así como "conocimiento de cosas") será el conjunto de las condiciones que posibilitan de antemano la articulación de todo posible grupo de sensaciones. "Esa forma pura de la sensibilidad", dice Kant, "se llamará igualmente *intuición pura*"<sup>98</sup>.

Las "dos formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento [...]"<sup>99</sup> son, pues, las formas puras de la sensibilidad o intuiciones puras y, en efecto, "todos los fenómenos contienen según su forma una intuición en el espacio y el

<sup>93</sup> En el inicio de la *Estética trascendental* (KrV, A 20 / B 34), pero también, en otra formulación, en KrV, BXXXVI.

<sup>94</sup> KrV, B 298.

<sup>95</sup> KrV, A 19 / B 33.

<sup>96</sup> KrV, A 19 / B 34.

<sup>97</sup> KrV, B 34. Este es el sentido "trascendental" de lo puro, el cual debe contrastarse con los aparentemente confundentes ejemplos de KrV, B 3 y KrV, B 5 y con la solución del entuerto al final de *Über den Gebrauch Teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, Ak., VIII, 183-184.

<sup>98</sup> KrV, A 20 / B 35.

<sup>99</sup> KrV, A 22 / B 36.

tiempo, que les sirve a todos de base *a priori*"<sup>100</sup>. Las formas puras de la intuición son espacio y tiempo y que algo aparezca como fenómeno significa por tanto –para lo que ahora nos interesa– que aparece *en el* tiempo (siempre) y *en el* espacio (si se trata de un fenómeno externo)<sup>101</sup>. Ahora bien, ello implica que nuestro modo de comprensión de los fenómenos en general tendrá que tener una relación esencial con el modo de comprender (o generar) el espacio y el tiempo. Kant escribe:

[Los fenómenos] no pueden por tanto ser aprehendidos –es decir, acogidos en la conciencia empírica– de otro modo que mediante la síntesis de lo múltiple a través de la cual son generadas las representaciones de un determinado espacio o tiempo.<sup>102</sup>

En definitiva, la respuesta a la pregunta que habíamos formulado al principio de este apartado, es la siguiente: los fenómenos no son sino objetos en el espacio y el tiempo, y la síntesis que hace posible la aprehensión de los fenómenos, es decir, que permite "percibir un objeto en cuanto fenómeno" no es sino la síntesis que produce un determinado espacio o tiempo.

Respecto de la unidad sintética que permite pensar el concepto de magnitud, encontramos una indicación para delimitarla un poco antes, en la importantísima nota al pie de KrV B 202, en la que Kant distingue dos modos fundamentales en los que puede producirse la *Verbindung* (denominada *conjunctio* en latín, pero sobre todo, en KrV, *síntesis*, según lo establecido en el parágrafo §15 de KrV, perteneciente a la Deducción B y titulado precisamente "Sobre la posibilidad de una síntesis [*Verbindung*] en general"). Estos dos modos son:

- La composición (*compositio*) [*Zusammensetzung*], que es una "síntesis de lo múltiple cuyos elementos no se pertenecen necesariamente unos a otros".
- La conexión (*nexus*) [*Verknüpfung*], que es una síntesis de lo múltiple "en la medida en que sus elementos se pertenecen necesariamente unos a otros".

La *conexión* cubre el ámbito de lo que Kant denomina en el mismo pasaje "síntesis *dinámica*", de la que no nos vamos a ocupar todavía (y no podremos hacerlo hasta el capítulo I.3). La *composición* o *Zusammensetzung* es una "síntesis de lo homogéneo" y es "la síntesis propia de *todo aquello* que puede ser tratado *matemáticamente*" (cursiva nuestra). Esta síntesis de lo homogéneo admite todavía una subdivisión, mediante la que se distingue entre: a) *Aggregation*: la síntesis de lo homogéneo dirigida a

---

<sup>100</sup> KrV, B 202.

<sup>101</sup> Véase KrV, B 50.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

magnitudes *extensivas*, y b) *Coalition*: la síntesis de lo homogéneo dirigida a magnitudes *intensivas*.

Esta doble direccionalidad de la síntesis de lo homogéneo se corresponde, como es notorio, con los *Axiomas de la Intuición* y las *Anticipaciones de la Percepción* respectivamente, pero lo que nos interesa ahora, en cualquier caso, es recordar que una síntesis de lo homogéneo (de cualquiera de estos dos tipos) es precisamente lo que permite "pensar el concepto de magnitud".

Con esto cerramos la bifurcación, después de haber recordado mínimamente en qué consisten estos dos tipos de síntesis de los que afirma Kant que son "la misma", y nos preguntamos: ¿dónde se encuentra el fundamento de esto? ¿En qué se basa la *identidad* de la unidad sintética que permite percibir fenómenos y la unidad sintética que permite pensar magnitudes? Acabamos de ver que la noción de "magnitud" en el sentido de *quantum*, es decir, la noción de algo susceptible de ser determinado mediante un "x veces la unidad" contiene en su base una síntesis de lo homogéneo. Por otro lado, la síntesis que permite aprehender los fenómenos era la "síntesis de lo múltiple a través de lo cual se producen las representaciones de un espacio o un tiempo determinados". Ahora bien, la síntesis que permite producir un determinado espacio o un determinado tiempo no es sino la "composición de lo homogéneo"<sup>103</sup>.

El espacio y el tiempo, en efecto, son producidos en una síntesis de lo homogéneo, y todos<sup>104</sup> los fenómenos, en cuanto intuiciones en el espacio y el tiempo "deben ser representadas mediante la misma síntesis que determina el espacio y el tiempo en general". Precisamente esa síntesis convierte a los fenómenos en magnitudes, es decir, en entidades susceptibles de ser determinadas mediante un "x veces la unidad".

Por otro lado, esta determinabilidad de los fenómenos mediante un "x veces la unidad" (*quantitas*) es la que garantiza la aplicabilidad de la matemática (digamos, provisionalmente, de lo "numérico") a los fenómenos. La intuición *empírica* solo es posible a través de la intuición *pura* (de espacio y tiempo)<sup>105</sup>. Y, por tanto, todo lo que

---

<sup>103</sup> KrV, B 202.

<sup>104</sup> KrV, B 203.

<sup>105</sup> En este punto es decisivo precisar lo siguiente. Se puede decir, como hace B. Rousset (*op. cit.* en p. 31, nota 56), p. 417, que la intuición pura no es otra cosa que "la posibilidad de la intuición empírica" ("*la possibilité de l'intuition empirique*"), pero es muy importante no deslizarse de ahí a pensar que la intuición pura es el *factor común* de las intuiciones empíricas y que representa la forma general de una *intuición empírica posible*. La confusión entre una cosa y otra equivale a confundir una "intuición pura" con una "síntesis de intuiciones posibles, que no están dadas *a priori*" (KrV, A 720 / B 748), y borra la frontera (sistemáticamente importantísima) entre filosofía como "conocimiento racional por conceptos" y matemática como "conocimiento racional por construcción de conceptos". El firme establecimiento de dicha frontera es uno de los objetivos del capítulo I.4 de este trabajo, y sobre ello volveremos en varias ocasiones.

se diga de esta última (es decir, todo lo matemático), vale necesariamente para la primera. En efecto:

La síntesis de los espacios y los tiempos, en cuanto forma esencial de toda intuición, es al mismo tiempo lo que hace posible la aprehensión del fenómeno, por tanto toda experiencia externa, y por ende también todo conocimiento de los objetos de ella, y lo que la matemática en su uso puro demuestra de aquella también vale necesariamente para esta.<sup>106</sup>

Con esto queda mínimamente establecida la respuesta de Kant a la pregunta que nos planteábamos al inicio de este capítulo –y que provenía ella misma de un análisis anterior sobre la física matemática y el sentido de la “revolución científica”–, a saber, ¿qué cosas son susceptibles de tratamiento matemático? Según esta delimitación provisional, las cosas susceptibles de ser tratadas matemáticamente –y por tanto las únicas candidatas a ser “objetivas”– son las magnitudes, en el sentido anteriormente definido.

Ahora bien, esta delimitación provisional de en qué consiste la objetividad de los objetos se ha realizado sobre la base de lo que el propio Kant denomina “Principios matemáticos” del Entendimiento puro. Al asumir tal cosa, estaríamos dando a entender que la objetividad moderna se agota en la *construibilidad* mediante síntesis de lo homogéneo, y que lo objetivo coincide con el ámbito de aquellos principios que ya en el corazón de la Analítica Trascendental aparecen caracterizados como “constitutivos”<sup>107</sup>. Según lo expuesto hasta el momento, en efecto, resultaría que lo objetivo habría sido remitido por Kant a lo constitutivo, y habría quedado restringido a dicha esfera. Pues bien, asumir tal cosa comportaría inmediatamente dos dificultades, una de carácter “fenomenológico” y otra de carácter “hermenéutico”:

a) En primer lugar, los “Principios matemáticos” se refieren a “los fenómenos según su mera posibilidad”<sup>108</sup> y, en efecto, lo que hemos dicho hasta ahora vale igualmente para lo *posible* que para lo *real*. Sin embargo, es obvio que en el proceder de la ciencia moderna –cuyo análisis nos ha traído hasta aquí– no se considera *objetivo* todo aquello que es meramente posible y por el mero hecho de serlo, sino sólo lo que es efectivamente real. Es decir, que no todo esquema matemático expone algo objetivo. ¿Qué pasa entonces con el problema de la *existencia* dentro de la figura moderna de la objetividad? ¿No hay lugar en dicha figura para la dimensión experimental de la objetividad moderna, tal y como ésta ha quedado expuesta en el capítulo I.1?

---

<sup>106</sup> KrV, A 166 / B 206.

<sup>107</sup> KrV, B 221.

<sup>108</sup> KrV, B 221.

b) En segundo lugar, se presentaría un problema de interpretación de la propia obra de Kant, puesto que en el capítulo dedicado a los Principios del Entendimiento puro (KrV, A 148 / B187 – A 235 / B 294) se exponen no dos sino cuatro grupos de Principios. ¿Qué sucede entonces con los dos grupos restantes? Es evidente que si para fundamentar lo dicho en el capítulo I.1uviésemos que amputar una parte tan importante de la *Analítica de los Principios* como la correspondiente a los *Principios dinámicos* estaría en grave peligro la idea de que en Kant puede leerse la transformación moderna de la objetividad. A lo cual habría que añadir, todavía, otra dificultad: ¿cuál es el lugar sistemático de las *Anticipaciones de la Percepción*, que sí forman parte de los Principios Matemáticos pero no han encontrado tratamiento en esta exposición?

Estos dos problemas que han quedado fuera del planteamiento inicial exigen un tratamiento dentro de él, y a ello tendremos que responder en lo que sigue, pero esta vía de entrada tiene un cierto interés, porque, como vamos a ver a continuación, los dos problemas que han quedado pendientes son dos caras de una misma cuestión.

### I.2.2. Proceso de construcción, estructura y re-construcción

En el apartado inmediatamente anterior a éste, en efecto, hemos examinado la delimitación kantiana de lo que llamábamos "objetividad moderna" en el ámbito teórico y, tal y como se ha planteado el discurso, en él ha quedado ya dicho que, sin perjuicio de que contenga además otras cosas, la *Crítica de la Razón pura* alberga una teoría de la *objetividad*<sup>109</sup>. Precisemos ahora cuál es el contexto y el sentido de esta teoría dentro de la obra de Kant.

Si bien es cierto que Kant caracteriza como "metafísica en sentido propio" a esa ciencia buscada que se ocupa del "tránsito por principios del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible"<sup>110</sup>, y que el entero proyecto de la crítica de la razón pura se pone en marcha por el descubrimiento de anomalías y contradicciones precisamente en ese terreno al que la tradición denominó *metaphysica specialis*, e incluso

---

<sup>109</sup> La investigación especializada en Kant ha dedicado siempre, de un modo u otro, cierta atención a este problema (sobre todo en la dimensión del uso teórico de la razón). No en vano, el comentario sistemático de P. Natterer a KrV, que ofrece una panorámica sobre la discusión en torno a las distintas cuestiones tratadas en esta obra, dedica tres capítulos (caps. 17, 18 y 19) explícitamente a "Der objektive reale Verstandesgebrauch". Véase Natterer 2003 (*op. cit.* en p. 11, nota 8), pp. 246-361. En cualquier caso, el trabajo clásico que aborda el problema de la objetividad en Kant con la misma amplitud con la que pretende hacerlo esta tesis es Rousset 1967 (*op. cit.* en p. 31, nota 56). La discusión polémica con esta obra sólo se abordará explícitamente en III. 4.

<sup>110</sup> *Fortschritte*, Ak., XX, 260.

si es cierto también que esta disciplina es la que se ocupa según Kant, de "todo el fin" [*dem ganzen Zwecke*]<sup>111</sup> de la metafísica y de su fin final, sin embargo no es menos cierto que el "camino seguro de una ciencia" sólo se abre para la primera parte de la metafísica, es decir, para aquella que "se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos [...] pueden ser dados en la experiencia de manera adecuada a ellos"<sup>112</sup>. Dicho de otro modo: si el esfuerzo teórico de Kant está dirigido a hacer posible la metafísica en su sentido más propio, en la medida en que es fundamentalmente ella la que trata de un objeto que "no puede ser indiferente a la naturaleza humana"<sup>113</sup>, sin embargo esa posibilidad sólo tendrá lugar mediante la impugnación, radical y por principios, de toda pretensión de conocimiento teórico sobre ella.

En efecto, la primera *Crítica* pronuncia así su sentencia condenatoria: "todo lo que entendimiento puede conseguir *a priori* es anticipar la forma de una experiencia posible en general, y dado que lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, [...] no puede nunca sobrepasar las limitaciones [*Schranke*] de la sensibilidad, sólo dentro de las cuales se nos dan objetos"<sup>114</sup>. Pero al mismo tiempo —y el matiz es importantísimo— esta restricción supone el despejamiento de las vías adecuadas hacia la metafísica en sentido propio, dado que el ejercicio crítico que se ha llevado a cabo (y que en este punto se afila en una "doctrina de los noúmenos en sentido negativo"<sup>115</sup>) ha supuesto al mismo tiempo la liberación de los intereses supremos de la razón respecto del régimen de lo sensible<sup>116</sup>. Y así escribe Kant: "[...] este concepto [el de *noumeno*] es necesario para no extender la intuición sensible hasta las cosas en sí mismas, y por consiguiente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible"<sup>117</sup>; "el concepto de *noumenon* es tan sólo un concepto límite [*Grenzbegriff*] para limitar las pretensiones de la sensibilidad"<sup>118</sup>.

---

<sup>111</sup> KrV, BXIX.

<sup>112</sup> KrV, BXVIII.

<sup>113</sup> KrV, A X.

<sup>114</sup> KrV, A 246 / B 303.

<sup>115</sup> KrV KrV, B 307.

<sup>116</sup> Y el olvido de este aspecto positivo de la *Crítica* es una de las principales fuentes de los malentendidos producidos por la edición de 1781. Eric Weil ha insistido en la importancia de esto para comprender la diferencia entre la edición A y la edición B, incluso desde sus mismos prólogos: "el primer prólogo se ocupa del dogmatismo, el segundo se vuelve contra el escepticismo [...]". E. Weil, *Problemas kantianos*, Madrid, 2009, pp. 14-15. El prólogo de B "ante todo, protesta contra una lectura que sólo tuviese en cuenta el aspecto negativo de la *Crítica* e ignorase la función positiva de una limitación de la razón especulativa [...]". *Ibidem*, p. 15. En definitiva, concluye, "Una comparación, por poco atenta que sea, de las diferencias entre las dos ediciones [...] muestra que, en muy numerosos casos, la nueva edición se separa de la antigua o la completa porque a Kant le interesa insistir en la metafísica positiva, que ha sido siempre la meta a que aspiraba, pero cuya posibilidad, necesidad y realidad se recuerdan ahora en cuanto se presenta la ocasión". *Ibidem*, p. 16, nota.

<sup>117</sup> KrV, A 254 / B310.

<sup>118</sup> KrV, A 255 / B311.

En definitiva, la metafísica general parece alcanzar el "resultado deseado", pero sólo a través de la destrucción de la metafísica especial en su forma tradicional y la liberación de su espacio característico. Además, esa primera parte de la metafísica no alcanza a su vez el "resultado deseado" de cualquier manera, sino sólo a través de la refundación crítica de sus principios<sup>119</sup>. Pues bien, en ese preciso lugar en el que se produce la discusión sobre el *titulum possessionis* de la ontología clásica<sup>120</sup> y la corrección crítica de la metafísica general, encontramos la peculiar teoría kantiana de la objetividad. Precisemos ahora en qué consiste dicha teoría.

En primer lugar, se trata de una teoría de la objetividad del *objeto de experiencia* (por oposición a una teoría de las "cosas en general y en sí mismas"<sup>121</sup>, desarrollada al margen de nuestra particular "facultad de conocimiento"), es decir, una teoría acerca de en qué consiste *ser* objeto de experiencia, acerca de qué condiciones deben cumplirse para poder decir que algo *es* un objeto de experiencia. Con lo cual ya está dicho que la cuestión que en ello está en juego es una cuestión *ontológica*. En virtud de esto, y a efectos de lo que nos interesa en este trabajo consideraremos sinónimas las expresiones "ente", "fenómeno", "objeto de experiencia", "objeto de conocimiento" y las cosas "mismas" (según lo que esta última expresión significa en el lenguaje cotidiano)<sup>122</sup>, dicho lo cual optaremos, por meras razones de claridad expositiva, y de coherencia interna, por emplear la denominación "objeto", que debe tomarse en el

---

<sup>119</sup> Y así reza, en efecto, la conclusión kantiana a la "Lógica de la Verdad" de la primera Crítica: "La Analítica trascendental tiene por tanto este importante resultado: que el entendimiento no puede nunca conseguir, *a priori*, más que anticipar la forma de una experiencia posible en general y, dado que lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, que no puede nunca sobrepasar las limitaciones [*Schranke*] de la sensibilidad, sólo dentro de las cuales se nos dan objetos. Sus principios son solamente principios de la exposición de los fenómenos, y el presuntuoso nombre de una 'ontología' que se arroga la capacidad de suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (como, por ejemplo, el principio de causalidad), debe ceder su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro". KrV, 246-7 / B303.

<sup>120</sup> *Über eine Entdeckung*, Ak., VIII, 190.

<sup>121</sup> KrV, A 238-239 / B 297-298.

<sup>122</sup> La asunción, a efectos operativos, de la sinonimia de 'fenómeno' y 'ente' es una tesis fuerte que no va de suyo (Kant no habla jamás de 'ente' —excepto en la tabla de la nada de KrV), y si la asumimos es en virtud de una cierta tradición de interpretación de la obra de Kant que ya está realizada. En efecto, al establecer esta sinonimia operativa nos estamos situando en la estela de una cierta tradición de lectura de Kant que parte de Heidegger y que ha tenido varios desarrollos en el siglo XX (dentro de la cual hay que citar como mínimo, en nuestro país, a J.M. Navarro Cordón y F. Martínez Marzoa). Sobre las fuentes de esta tradición, véase el §5 de *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3), donde Heidegger escribe: "Der Titel 'Erscheinung' meint das Seiende selbst als Gegenstand endlicher Erkenntnis. Genauer gesprochen: nur für endliche Erkenntnis gibt es überhaupt so etwas wie Gegenstand" (p. 31); "Das Seiende 'in der Erscheinung' ist dasselbe Seiende wie das Seiende an sich, ja gerade nur dieses" (p. 31); "Die Erscheinungen sind nicht blosser Schein, sondern das Seiende selbst. Dieses Seiende wiederum ist nicht etwas anderes als die Dinge an sich, sondern eben dieses eine Seiende" (p. 32). Este tipo de afirmaciones estaban dirigidas contra todas esas interpretaciones de Kant —que aún hoy son mayoritarias— según las cuales la noción kantiana de "fenómeno" sería algo así como "mera apariencia".



sentido que acabamos de indicar y en ningún otro. Esta noción de objeto, en torno a la que florece la idea kantiana de una "lógica trascendental", no debe confundirse con la de cuerpo físico o ente material corpóreo<sup>123</sup>. Y tampoco deber confundirse con el *ens commune* de la *metaphysica generalis* clásica<sup>124</sup>. La teoría de la objetividad de KrV no es una "lógica material *a priori* de la región de ser que es la Naturaleza"<sup>125</sup>, si por ello se entiende una ontología regional dentro de un ámbito más grande de objetos teóricamente determinables. Resumiendo, la teoría de la objetividad que aparece en KrV es una ontología del objeto de experiencia, del ente sensible, no de "objetos en general", pero a su vez este "objeto de experiencia" se refiere a la naturaleza en general, no a la naturaleza corpórea.

Una vez dicho esto, fijémonos en otra peculiaridad que se deriva del modo mismo en el que se han ido planteando las cosas en el apartado anterior. Si recordamos, allí hemos dicho que lo objetivo en el mundo moderno es lo que puede traducirse a términos matemáticos, y ello quería decir –por el momento–: lo que puede construirse mediante síntesis de lo homogéneo. Tal y como han aparecido las cosas en ese capítulo, en efecto, ha resultado que la objetividad se funda en unos determinados modos de construcción. Lo que estaba detrás de la constitución de objeto no era, por tanto, sino un determinado *proceso de construcción*<sup>126</sup>. Este proceso de construcción o síntesis queda definida en el §10 de KrV en los siguientes términos:

---

<sup>123</sup> La distancia entre estas dos nociones es la misma que media entre el concepto de "naturaleza en general" (KrV, B 165) y el de "naturaleza corpórea" (KrV, B 874) o, por decirlo en otros términos, entre la legalidad trascendental (ontológica) que se establece en KrV y la legalidad metafísica de la que se ocupan los MaN. Véase, por ejemplo, G. Buchdahl, "The Conception of Lawlikeness in Kant's Philosophy of Science", en *Kant's Theory of Knowledge*, Dordrecht, 1974.

<sup>124</sup> En este punto coincidimos con G. Lebrun, quien en el capítulo I de *Kant y el final de la metafísica*, Madrid, 2008, localiza y denuncia una confusión de muchos comentaristas (a la que no escapa ni siquiera el propio Heidegger de los años veinte) en cuanto a la relación, dentro de la filosofía crítica, entre metafísica y ontología. Todos estos comentaristas, dice Lebrun, prisioneros de una comprensión "univocista" del ser, han pasado demasiado rápido por la diferencia entre metafísica propiamente dicha y ontología y, "dándole al 'ser' una significación de repente unitaria", han vuelto a caer en "la confusión que denunciaba Kant entre el *ens commune*" y el ser de lo sensible" (p. 47). Y así, por ejemplo, cuando Heidegger vincula la suerte de la *metaphysica specialis* (KPM, §2) a la posibilidad de la metafísica general u ontología, convierte a aquella en una provincia de ésta. Sin embargo, en el espíritu de la filosofía crítica, el "pomposo nombre de una ontología" (B 303) universal y unitaria tiene que dar paso a una mera analítica del entendimiento, y la instauración de la ontología de lo sensible será el resultado de una larga y trabajosa destrucción del *ens commune* clásico. La teoría de la objetividad de KrV será, sí, una ontología del ente sensible, pero sólo después de que haya fracturado la unidad genérica de la ontología clásica.

<sup>125</sup> M. Heidegger, SuZ, §3.

<sup>126</sup> Y esto es un rasgo tan característico de la teoría de Kant que el propio B. Rousset ha podido escribir: "Aussi importante soit-elle, l'idée de corrélation entre le sujet et l'objet, la conscience et l'être n'épuise pas le contenu de la doctrine kantienne de l'objectivité: son thème dominant, ce qui la caractérise et constitue sans doute son apport définitif, c'est incontestablement l'idée de construction". Rousset 1967 (*op. cit.* en p. 31, nota 56), p. 341.

Espacio y tiempo contienen lo múltiple de la intuición pura *a priori*, pero no obstante pertenecen a las condiciones de la receptividad de nuestro ánimo, solo bajo las cuales puede recibir representaciones de objetos, [y] que por tanto también deben afectar al concepto de dichos objetos. Pero la espontaneidad de nuestro pensamiento exige que esto múltiple sea recorrido, recogido y enlazado de cierto modo en primer lugar para que de ello pueda surgir un conocimiento. A esta acción la llamo síntesis.<sup>127</sup>

En el mismo lugar, dice Kant: "entiendo por síntesis, en su significado más general, la acción de añadir diferentes representaciones unas a otras y de captar su multiplicidad en un conocimiento".

Pues bien, en lo que acabamos de decir está ya también indicado que en KrV la teoría de la objetividad de los objetos de experiencia adopta la forma de una *estructura*. En efecto, lo que acabamos de describir en el párrafo inmediatamente anterior a este es ni más ni menos que la forma general de lo que en sentido técnico podemos entender por "estructura", a saber:

un complejo no empírico, sino construido idealmente, con elementos de naturaleza asimismo ideal, en el que esos elementos no están simplemente yuxtapuestos, sino implicados unos en otros, complejo que contiene sus propias leyes de movimiento internas y posibilidades de variación.<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> KrV, A77 / B102.

<sup>128</sup> F. Martínez Marzoa, *La filosofía de "El capital" de Marx*, Madrid, 1983, p. 96. Tomamos esta caracterización como instrumento operativo en nuestro trabajo en la medida en que dicha caracterización –nos parece– recoge de manera precisa lo esencial de la noción "fuerte" de estructura. Dicha noción "fuerte" proviene originalmente del estructuralismo lingüístico (cfr. especialmente F. de Saussure, *Curso de Lingüística General* [1913], varias eds. españolas, y L. Hjelmslev, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, 1971), y quizás el primer punto fundamental en ella sea la localización de un sistema constante bajo procesos variables, de tal modo que el sistema "dé cuenta" de dicho proceso. Hjelmslev escribía: "para cada *proceso* hay un *sistema* correspondiente, por medio del cual puede aquél analizarse y describirse con un número limitado de premisas" (p. 19). En efecto, "una teoría lingüística que trate de hallar la estructura específica del lenguaje a través de un sistema de premisas exclusivamente formal, aun teniendo siempre en cuenta las fluctuaciones y cambios del lenguaje hablado, habrá de negarse, necesariamente, a conceder valor exclusivo a estos cambios; habrá de perseguir una *constancia* que no se apoye en ninguna "realidad" exterior al lenguaje –una constancia que haga a una lengua lengua, cualquiera que sea, y que haga a una lengua idéntica a sí misma en todas sus diversas manifestaciones" (p. 18). Nótese incidentalmente que el propio Hjelmslev percibía ya a la perfección que esto le iba a acarrear un enfrentamiento con la tradición humanista, que "niega *a priori* la existencia de tal constancia y la legitimidad de su búsqueda" (p. 19). Sobre esto volveremos en cierto modo en el apartado de Conclusiones de este trabajo. En cualquier caso, el siguiente ingrediente esencial es el carácter "constructivo" (o, como dice, Hjelmslev, "calculatorio") de dicho sistema: "En virtud de su adecuación, la tarea de la teoría lingüística es empírica; en virtud de su arbitrariedad, es calculatoria" (p. 32). En efecto, "la teoría consiste en un cálculo que parte de las menos y más generales premisas de las que es posible partir [...]. Este cálculo permite la predicción de posibilidades" (p. 29). Y, de hecho, en la

Una estructura, en el sentido que aquí damos a esta noción, es en efecto un modelo que no sólo está él mismo construido idealmente, sino que además expone un procedimiento de construcción de patrones ideales<sup>129</sup>. Una estructura contiene un procedimiento de construcción. Un procedimiento o mecanismo de construcción (como, por ejemplo, el que posee también una gramática natural o un cálculo lógico) se compone fundamentalmente de: a) unos elementos de partida que se toman como

---

concepción del estructuralismo lingüístico, eso es todo lo que posee la teoría: una estructura "contiene solamente los elementos y las reglas de su posible composición" según J. Simon, *Sprachphilosophie*, Friburgo-Munich, 1981, p. 228. Por último, el sistema, la estructura, es perfectamente independiente de toda existencia material, de toda realización. Una estructura permite predecir y explicar posibilidades pero, continua Hjelmslev, la estructura "nada dice en cuanto a su realización" (p. 29). En efecto, "una teoría [...] es por sí misma independiente de toda experiencia. Por sí misma, no dice nada en absoluto acerca de la posibilidad de su aplicación y su relación con los datos empíricos. No incluye postulado de existencia alguno" (p. 28). De este modo, una estructura se manifiesta o se "realiza" en una cierta materialización, donde la estructura es lo constante y la materialización lo variable, pero no comporta materialización ninguna.

<sup>129</sup> Para completar la caracterización ofrecida en la nota anterior, es ineludible una contrastación mínima con otras caracterizaciones de lo que es una "estructura". Lo haremos recordando el clásico Deleuze 1976 (*op. cit.* en p. 8, nota 3). Como es sabido, Deleuze ofrece hasta seis "criterios formales de reconocimiento" del estructuralismo, y aunque en principio son solamente rasgos que permiten identificar a los "estructuralistas", contienen de manera indirecta una caracterización de lo que puede denominarse, en esos autores, "estructura". Pues bien, ¿encajan estos criterios formales en la noción que estamos manejando nosotros? En principio alguien podría impugnar el sentido mismo de esta pregunta, porque Deleuze afirma que sólo hay "estructura de lo que es lenguaje". Sin embargo, y al margen de lo que *Logik-Jäsche*, Ak., IX, 11, *Prolegomena*, Ak., IV, 323, y *Fortschritte*, Ak., XX, 260, podrían indicar en este sentido, nos interesa solamente contrastar la caracterización de Deleuze con la que estamos utilizando nosotros en algunos puntos, para iluminarla y completarla en la medida en que sea posible. Respecto del 1) carácter simbólico de lo estructural, Deleuze escribe que una estructura es "una combinatoria que recae sobre elementos formales que no tienen ellos mismos ni forma, ni significación, ni representación, ni contenido, ni realidad empírica dada, ni modelo funcional hipotético, ni inteligibilidad detrás de las apariencias" (p. 571), y de hecho, los elementos de la estructura de la objetividad kantiana son percepciones, reglas de enlace, etc. ninguno de los cuales tiene entidad física (real) ni tampoco meramente imaginaria (como imagen de algo). Respecto del 2) carácter relacional, posicional, y puramente opositivo de una estructura, señala Deleuze que "el manifiesto mismo del estructuralismo debe ser buscado en la fórmula célebre, eminentemente poética y teatral: pensar es arrojar unos dados" (p. 574). Consideramos que es un principio fundamental de la teoría crítica de la objetividad el que todos los elementos obtenidos en el análisis tienen su sentido, su origen y su alcance solamente en y por obra de la estructura, es decir, relacionalmente en el *hecho* del conocimiento. Y si esto es correcto, entonces la ontología crítica kantiana, en la medida en que despliega las reglas del pensar puro *de objetos*, ofrece las reglas y los elementos no del juego del pensar, sino del juego del conocer. Del rasgo 3) nos quedamos solamente, por ahora, con la fórmula "El verdadero sujeto es la misma estructura" (p. 579), que será retomada en las Conclusiones de la tesis. El rasgo 4) señalado por Deleuze puede arrojar también algo de luz a la caracterización que hemos asumido. Este rasgo 4) recoge el aspecto de "invisibilidad" que comporta toda ontología y también la ontología kantiana: "Las estructuras", escribe Deleuze, "son necesariamente inconscientes, en virtud de los elementos, relaciones y puntos de que se componen. Toda estructura es una infraestructura, una micro-estructura. En cierto modo no son actuales. Es actual aquello en que la estructura se encarna o más bien aquello que constituye al encarnarse" (p. 579). El rasgo 6) del que habla Deleuze será abordado desde cierta perspectiva en nuestro capítulo I.3.3. Sobre el terremoto producido por la introducción de nociones de "estructura" como estas en las ciencias humanas, véase J.L. Pardo, *Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid, 2001.

material, y b) unas reglas que especifican qué modos de combinación de los elementos de partida se admiten como válidos y cuáles no. A este conjunto de reglas se le suele llamar "sintaxis". Es claro que la sintaxis de una determinada estructura – que especifica las construcciones que se admiten como válidas en esa estructura– tiene sentido solamente porque en la mera presencia desordenada de los elementos de partida hay siempre ya una "sintaxis" dada por defecto, a saber, aquella que permite *todas* las combinaciones posibles entre ellos. Y el objetivo y el sentido de especificar una sintaxis normativa es justamente conjurar esta sintaxis en estado de naturaleza<sup>130</sup>.

Ahora bien, ¿tiene realmente sentido hablar de una estructura en este contexto? ¿Tiene de hecho algún sentido hablar de una estructura de la objetividad de los objetos? ¿No es más bien verdad que todo (sin excepción) lo que se nos aparece es ya en cierto modo "algo", "una cosa", y que por tanto no hay lugar a distinguir entre "cosas" y "verdaderas cosas" / "objetos"? La siguiente consideración puede ayudar a entender el sentido que puede tener algo así como una estructura de la objetividad de objetos.

Todo conocimiento o experiencia o aparición es conocimiento o experiencia o aparición *de algo, de una cosa*, y además –como ya hemos indicado– no de "cosas en general", ni de una cosa en general, sino siempre de esta o aquella cosa. Por otro lado, no a todo lo que experimentamos le reconocemos el estatuto de conocimiento o experiencia o aparición válida: por ejemplo, no a los sueños ni a los delirios psicóticos<sup>131</sup>. Es decir, todo conocimiento es conocimiento de algo, pero no todo "algo" constituye conocimiento.

La distancia entre una cosa y otra es lo que en Kant aparece como distancia entre la "experiencia" entendida como legitimidad y la "mera experiencia". La mera experiencia está constituida por el trabajo fáctico de la espontaneidad sobre lo que la Introducción A de KrV denomina "la materia bruta de las sensaciones sensibles", y su ámbito es el que Kant caracteriza en el §18 de los *Prolegomena* como ámbito de los "juicios de percepción", en el cual hay ya en efecto "conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante". Este ámbito de la mera percepción o la mera experiencia se delimita frente al ámbito de la experiencia como legitimidad en virtud de su validez

---

<sup>130</sup> Esta sintaxis natural se puede observar clarísimamente en el siguiente pasaje de *Los Postulados del pensar empírico en general*: "Pero si quisiéramos formar conceptos completamente nuevos de sustancias, de fuerzas, de acciones recíprocas, partiendo de la materia ofrecida por las percepciones, sin tomar de la experiencia misma el ejemplo de su conexión, caeríamos en puras fantasmagorías, cuya posibilidad carece de todo criterio". KrV, A 222 / B 269.

<sup>131</sup> La referencia implícita a Descartes no es en absoluto casual. Que haya estructura en el sentido fuerte que estamos indicando (es decir, que haya tematización explícita de criterios de objetividad) es algo inherente a un proceso que sólo culmina en cierto sentido en la Edad Moderna, y el primer notario de esta culminación es Descartes. Sobre el sentido que damos en este trabajo a la expresión "lo moderno", véase la Introducción.

exclusivamente *subjetiva*. Ahora bien, es fundamental insistir en que en el ámbito de los juicios empíricos meramente subjetivos hay *ya* un cierto orden y un cierto trabajo de síntesis. En efecto, lo que distingue a los "juicios de percepción" frente a los "juicios de experiencia", y lo que distingue a la experiencia como legitimidad frente a la "mera experiencia" no es la materia de la que parten, ni la falta de elaboración sobre ella, sino el *modo* en que se elabora dicha materia. ¿En qué consiste, en concreto, esa diferencia? Es inherente a la noción de conocimiento el que el conocimiento sea siempre el conocimiento de este o aquel objeto, y es también inherente a ello el que sea siempre conocimiento de este o aquel objeto en cuanto tal objeto. Es decir, la idea de validez cognoscitiva comporta que sea siempre el objeto el que dictamine qué es lo que se está conociendo, y que ese objeto exija una determinada descripción (aquella que le corresponde) y no una descripción cualquiera. Por lo tanto, es inherente a la noción de conocimiento cierto de un objeto el que haya una única descripción válida para cada objeto de conocimiento, precisamente aquella descripción que enuncia lo que el objeto en cuestión "es". Ahora bien, si no nos preguntamos ya por este o aquel conocimiento, sino que nos preguntamos, con Kant, por la esencia del conocimiento empírico en general, es decir, por la "forma de la experiencia", entonces toda la infinita diversidad de los objetos empíricos se evapora y lo único que queda en pie como inherente al conocimiento es la *unicidad* de la descripción válida. La descripción válida será siempre en cada caso distinta, y cuál sea en concreto esa descripción es una cuestión empírica, pero la exigencia de que sea siempre, en cada caso, una y sólo una la descripción válida no es ya cuestión empírica, sino que forma parte de la noción misma de objetividad. Ahora bien, dado que todo objeto de experiencia está en "comunidad dinámica" con el resto de objetos, la exigencia de unicidad es en el fondo exigencia de que haya "unidad de la experiencia". Se trata pues de que:

Solamente hay una experiencia, en la que se representan todas las percepciones en una conexión completa y según leyes: del mismo modo que solamente hay un espacio y un tiempo, en los que tienen lugar todas las formas de los fenómenos y toda relación del ser o del no ser. Cuando se habla de diferentes experiencias, solamente son tantas percepciones diferentes en la medida en que pertenecen a una y la misma experiencia general. La unidad sintética y completa de las percepciones constituye, de hecho, precisamente la forma de la experiencia, y no es otra cosa que la unidad sintética de los fenómenos según conceptos.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> KrV, A 110.

Por lo tanto, el hecho de que una determinada vivencia reciba el estatuto de "mera experiencia" o el estatuto de experiencia objetiva *depende* de la presencia o no de este plano de referencia normativo. Lo primero –la "mera experiencia"– es el proceder fáctico de una conciencia empírica, lo segundo –la experiencia objetiva– es el proceder necesario de una conciencia pura, y por eso Kant puede afirmar que, en este segundo caso, es el propio entendimiento puro<sup>133</sup> el que elabora las sensaciones. Esta misma diferencia, por otro lado, es la que, en un pasaje absolutamente central de la *Crítica* –en el que se produce la transformación del concepto tradicional de "juicio"<sup>134</sup>–, Kant ilustra distinguiendo entre "sentir la presión de un peso" y afirmar que "un cuerpo es pesado". En efecto, "la cópula 'es' de los juicios", que caracteriza a la segunda afirmación, apunta precisamente "a establecer una diferencia entre la unidad objetiva y la unidad subjetiva de las representaciones dadas"<sup>135</sup>.

En definitiva, no admitimos como conocimiento válido cualquier cosa que se nos presente a la conciencia por el mero hecho de que se nos presente a la conciencia, e incluso por el hecho de que haya cierta elaboración del sujeto sobre ella. La mera experiencia *no* constituye ya, por ello, experiencia (en el sentido de experiencia "objetiva"). Con lo cual ha quedado ya dicho que en el conocimiento o experiencia están ya funcionando unos criterios o condiciones del "valer como objeto de experiencia", que son justamente los criterios que los sueños y alucinaciones *no* satisfacen.

Pues bien, la idea de una estructura de la objetividad del objeto es la idea de un modelo constructivo que formula dichas condiciones o criterios. El modo en que se formulan dichas condiciones es, en consonancia con lo que hemos dicho más arriba, el siguiente: se reconocerá estatuto de objetividad, es decir, estatuto de objeto, a todo aquello (pero sólo a aquello) que se pueda re-construir idealmente con los medios que proporciona la estructura. La estructura contiene así un mecanismo de construcción de objetos posibles. Nótese que el sentido que aquí estamos dando al término "construir" y que el propio Kant le da algunas veces *no* es todavía el sentido técnico con el que tal término aparece en la *Disciplina de la razón pura en su uso dogmático*, donde se establece que *construir* un concepto es "exhibir *a priori* la intuición que le corresponde"<sup>136</sup>, o en la *Respuesta a Eberhard*. Debemos pues distinguir dos sentidos de "construir" [*construieren*]: un primer sentido amplio que es el que nosotros estamos utilizando y que denota el funcionamiento de la estructura de

---

<sup>133</sup> KrV, B 127.

<sup>134</sup> Y sobre el que Heidegger ha llamado una y otra vez la atención, por ejemplo, en *Die Frage nach dem Ding* (*op. cit.* en p. 18, nota 23), pp. 121-123.

<sup>135</sup> KrV, B141.

<sup>136</sup> KrV, A 713 / B 741.

la Lógica trascendental, y un segundo sentido restringido, que remite a la construcción propia de la matemática como *construcción de conceptos*. En cualquier caso, la articulación de la distancia y las relaciones que existen (y que son muy importantes) entre estos dos conceptos es fundamental para este trabajo, y sobre ello volveremos en el capítulo I.4.

En cualquier caso, por lo pronto de lo que acabamos de decir resulta también y de modo inmediato lo siguiente: a) en primer lugar, todo aquello que pertenezca a las posibilidades internas de la estructura considerada en sí misma habrá de ser estrictamente *a priori* respecto de cualquier objeto particular que se rijan por dicha estructura. Es decir, todo lo que afecte a la constitución de la estructura estará fijado y definido "antes" de que se constituya cualquier objeto particular, puesto que no puede haber objetos sin que la estructura esté constituida<sup>137</sup>; b) por lo mismo, todo aquello que pertenezca a las posibilidades internas de la estructura, considerada en sí misma y sin hipótesis adicionales, será *necesaria y universalmente* válido respecto a los objetos particulares que se rijan por dicha estructura, puesto que esas posibilidades se habrán cumplido y confirmado siempre que encontremos una materialización de la estructura, por el mero hecho de ser una materialización de *dicha* estructura<sup>138</sup>.

Detrás de la noción moderna de objetividad que de aquí se desprende hay, pues, un proceso de construcción, y ese proceso de construcción es lo que convalida una experiencia como objetiva. Pues bien, desde este punto de vista todo el "problema del conocimiento" en el marco de la modernidad consiste en que los objetos se nos aparecen como objetos *opacos, dados, ya hechos y terminados*, esto es, como cosas *a cuyo proceso de construcción no hemos asistido*. En efecto, todos los posibles objetos del conocimiento se presentan de tal modo que el proceso de construcción implícito en cada uno de ellos parece condensado y colapsado en algo simultáneo, singular y puntual, en algo que no deja ver inmediatamente y de forma transparente su génesis *de iure*<sup>139</sup>. Y sin embargo sigue siendo cierto que es ese proceso de

<sup>137</sup> Hjemslev escribía: "toda aplicación presupone necesariamente la teoría [...] pero es de capital importancia no confundir la teoría con sus aplicaciones". Hjemslev 1971 (*op. cit.*, p. 67, nota 128).

<sup>138</sup> En este punto se nos podría objetar que nos hemos deslizado inadvertidamente de la objetividad científica –de la que partimos en el capítulo I.1– a la objetividad cotidiana, es decir, a la mera certeza del conocimiento empírico cierto, y que por tanto hemos cambiado secreta y fraudulentamente el objeto de nuestro estudio. A esto tenemos que responder que la noción científica (moderna) de objetividad *está* interna e intrínsecamente vinculada a la noción de certeza empírica cotidiana, en el sentido de que ella supone la instauración como norma, explícita y separada, de aquello que siempre está ya presupuesto en el conocimiento empírico de la cosas. Sobre esto véase el análisis heideggeriano de la noción de "objetivación" [*Vergegenständlichung*] en el curso de 1927/1928 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, §2. En cualquier caso remitimos a las Conclusiones de esta Sección I.

<sup>139</sup> En efecto, aquello que suministra "lo real" en el fenómeno es un "objeto de la sensación" (KrV, B 207), y "la aprehensión por medio de la mera sensación llena sólo un instante" KrV, B 209. La realidad (*realitas*

construcción oculto en la cosa lo que le da el estatus de objeto, lo que la convalida como algo *objetivo*.

Pero ello quiere decir, entonces, que las cosas aparecen ya construidas *antes* (en sentido lógico, no temporal) de que hayan podido ser generadas en el proceso de construcción que las objetiva. En este sentido, las cosas tienen un carácter *invasivo*. G. Krüger ha expuesto con singular claridad en qué medida la crítica kantiana a la filosofía especulativa recoge este carácter invasivo [*eindringlich*] e inmediato de la experiencia y asume, al hacerlo, una cierta comprensión *empirista* del ser<sup>140</sup>. Este carácter de la experiencia, para el que Kant reserva el nombre de *afección* [*Affektion*], está vinculado con la interpretación kantiana de la existencia como posición absoluta y es el fundamento de la delimitación del conocimiento discursivo frente al conocimiento intuitivo, como veremos en el capítulo I.4, pero por el momento nos basta con señalar la modificación que esto introduce en la cuestión de la objetividad: hay un problema del conocimiento objetivo *porque* las cosas –que son ya siempre y en cierto modo conocidas, puesto que se nos imponen invasivamente– no han surgido sin embargo del proceso de construcción que las convalida como objetivas. Esta distancia entre el contacto primario con las cosas y su fuente de surgimiento normativo es el fundamento de que las cosas se presenten, de entrada, como cosas *opacas*.

Ahora bien, si lo que convierte una mera cosa en un objeto es la posibilidad de un proceso de construcción, y las cosas se nos muestran como ya hechas y terminadas, entonces el problema del conocimiento objetivo de las cosas en el ámbito del mundo moderno habrá de consistir precisamente en superar esa distancia, esto es, en *re-construir* la cosa desde sus propias entrañas, de modo que podamos contemplarla finalmente “como si” la hubiésemos construido nosotros mismos. Sólo entonces, cuando hayamos desplegado y recorrido explícitamente el proceso de génesis que estaba implícitamente condensado en ella, podremos decir que la conocemos verdadera y objetivamente, es decir, que estamos ante un objeto<sup>141</sup>.

Antes de continuar conviene hacer, sobre este punto, la siguiente precisión. En algunos trabajos en los que se delimita correctamente la noción moderna de conocimiento como *actividad* y como *trabajo de construcción*, es posible constatar cómo, después de hacerlo, se trata de establecer una contraposición entre “lo moderno” y “lo

---

*phaenomenon*) del fenómeno, como aquello que “corresponde a la sensación en la intuición empírica”, es una magnitud intensiva, es decir, una “magnitud que sólo es aprehendida como unidad”. KrV, B 210.

<sup>140</sup> G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübinga, 2ª ed., 1967, p. 45. Véase también el §24 de esta obra (“Die Seinsidee des englischen ‘Empirismus’ bei Kant”) y en general el §26 (“Die kritische Methode”).

<sup>141</sup> Si entre los hombres la intuición es *intuitus derivativus*, todo el problema del conocimiento consiste entonces en recorrer el camino que nos separa del *intuitus originarius*.



griego" en términos como los siguientes: "el conocimiento [en la modernidad] ya no será cosa de *ideas* (que remiten a la constelación semántica del "ver"), sino de *conceptos* (*concupere, Begriff*), que remiten a la actividad de la síntesis, del poner-juntos"<sup>142</sup>. Pues bien, frente a esto hay que recordar que: efectivamente la noción moderna de conocimiento es distinta de la noción griega de *theoria*, pero no necesariamente porque se aparte de ella, sino más bien porque la asume y la cumple hasta sus últimas consecuencias. En Kant sigue tratándose en cierto modo de *ver* (y de ver "con los ojos del alma", como diría Platón)<sup>143</sup>. Lo nuevo y lo característicamente moderno es la conciencia de que a) sólo se ve de modo absoluto aquello a cuya construcción asistimos personal y absolutamente, y que b) sólo tenemos garantizada esa asistencia cuando somos *nosotros mismos* los que construimos. Es decir, que sólo podemos *ver* absolutamente aquello que hemos re-construido absolutamente y paso por paso, sin dejarnos nada por el camino. Solo lo re-construido por nosotros es *transparente* para nosotros. Y, a su vez, lo novedoso y característicamente kantiano dentro de este horizonte, será –como veremos más adelante– es el señalamiento de una dimensión de la experiencia que pertinazmente no se deja construir (y por tanto, no se puede "ver").

### I.2.3. Hacia la dimensión "dinámica" de la estructura

Una vez dicho esto, y con las herramientas ahora adquiridas, podemos volvernos ya a las dos cuestiones que dejamos un poco más arriba planteadas y pendientes (cfr. I.3.1). Decíamos allí que lo objetivo, en nuestra presentación de Kant, parecía haber quedado restringido a lo constitutivo, es decir, al ámbito de lo que Kant llamaba "síntesis matemática" y aun dentro de ella a la síntesis dirigida a las magnitudes *extensivas* (es decir, a los *Axiomas de la Intuición*). Y sin embargo, Kant es perfectamente claro al incluir los Principios *dinámicos* dentro de los Principios del entendimiento. ¿Qué sucede con los *Anticipaciones de la Percepción* y con los Principios dinámicos? ¿Cuál es su estatuto dentro la delimitación kantiana de la objetividad?

En lo que sigue vamos a tratar de mostrar a) que el análisis de los Principios del Entendimiento que nos faltan es la mejor confirmación de que, en KrV, hay efectivamente una *estructura* del tipo señalado, b) que, al mismo tiempo, ese análisis

<sup>142</sup> Aquí nos estamos refiriendo, como muestra, a Ferry 2006 (*op. cit.* en p. 39, nota 70), pp. 54 y ss.

<sup>143</sup> En este sentido (aunque no en otros relacionados) y en este punto reconocemos la interpretación heideggeriana que reúne, bajo el mismo horizonte de la *producción* [*Herstellen*] a Descartes y Kant con la comprensión normativa de Antigüedad y la Edad Media. Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, §14, c), GA 24.

proporciona los elementos que nos faltan para completar la noción de *estructura* y, como consecuencia de todo lo anterior, c) que KrV se confirma como la más precisa caja de resonancia del *nacimiento* de la ciencia moderna<sup>144</sup>.

Hasta ahora hemos centrado nuestra atención en los principios matemáticos. Sin embargo, "muy distinto debe ser lo que sucede con aquellos [principios] que han de someter *a priori* bajo reglas la existencia de los fenómenos"<sup>145</sup>.

El problema de las *Anticipaciones de la Percepción*, por de pronto, radica en que los fenómenos, en cuanto objeto de la percepción, no son meras intuiciones puras (como el espacio y el tiempo), sino que además contienen la *materia* de algún objeto. Y precisamente a través de esa materia nos representamos algo *existente* en el espacio-tiempo. Esa materia es *lo real* de la sensación. Es también una representación *meramente subjetiva* y lo único que nos permite "saber" es que el sujeto es afectado<sup>146</sup>.

Ahora bien, la existencia del fenómeno no puede ser conocida *a priori*<sup>147</sup>. En efecto, sucede que en los fenómenos hay algo que *jamás* podrá ser conocido *a priori*, y que es precisamente lo que distingue el conocimiento empírico del conocimiento *a priori*: la sensación, la materia de la percepción, vinculada a la posición de una existencia. Sin embargo, ya hemos dicho que la teoría de la objetividad de los objetos de la experiencia se sitúa en un plano perfectamente *a priori*. ¿Qué sucede entonces? ¿No tienen cabida las *Anticipaciones* en la estructura de la objetividad de objetos (que es enteramente *a priori*)? ¿No puede afirmarse nada acerca de lo real en los fenómenos? ¿Cómo puede conducirse *a priori* y *sintéticamente* el entendimiento en el campo de la sensación, que es meramente *empírico*? ¿Cómo puede anticipar algo en ese terreno? Lo que sucede con las *Anticipaciones* es en efecto realmente excepcional, límite: pretenden anticiparse justamente a aquello que no es anticipable, esto es, a la *materia* de la experiencia.

Lo que sucede es que *sí* hay algo que se puede conocer *a priori* en toda sensación, algo que hay en toda sensación por el mero hecho de ser una sensación. Y que por tanto *sí* merece ser denominado, excepcionalmente, "anticipación". Esa propiedad anticipable de la sensación es, como es bien sabido, su *intensidad*. Lo que sabemos de antemano acerca de toda sensación es que tendrá *una* intensidad (no sabemos cuál, pero sabemos que tendrá una). Toda sensación, toda realidad en el fenómeno tiene un *grado*:

<sup>144</sup> No así, necesariamente, de la física newtoniana. Sobre esto, véanse *infra* los capítulos I.3.1 y III.3.

<sup>145</sup> KrV, A 179 / B 221.

<sup>146</sup> KrV, B 207-208.

<sup>147</sup> "das Dasein der Erscheinungen kann *a priori* nicht erkannt werden". KrV, B 220.

Por tanto, todas las sensaciones son dadas, como tales, de hecho solamente *a posteriori*, pero la propiedad de que todas ellas tienen un grado puede ser conocida *a priori*.<sup>148</sup>

Así, la cualidad de la sensación (es decir, el color, el gusto, etc.) es siempre meramente *empírica*, pero *lo real* que corresponde a la sensación en general sólo representa algo cuyo concepto contiene un ser, y no significa nada más que "la síntesis en una conciencia empírica en general". Podemos abstraer completamente de las magnitudes extensivas del fenómeno y aun así seguiría quedándonos una síntesis: *la síntesis de los aumentos homogéneos de la sensación desde o hasta el grado en cuestión*.

Al pasar a las *Analogías de la Experiencia* nos encontramos, de entrada, con un cambio de perspectiva, paralelo a un desplazamiento desde "lo matemático" a "lo dinámico". Si en las *Anticipaciones* nos movíamos en el terreno de los fenómenos tomados, por así decirlo, aisladamente, de uno en uno, en las *Analogías* nos preguntamos por la vinculación de unos fenómenos con otros, por su relación en la trama de la experiencia, si bien en ambos casos en relación, de algún modo, con el problema de la existencia.

En efecto, a los dos grupos de Principios anteriores [los Axiomas de la Intuición y las Anticipaciones de la percepción], dice Kant, los "llamé *matemáticos* porque garantizaban la aplicación de las matemáticas a los fenómenos". Allí mostramos cómo tanto su intuición (los axiomas) como lo real de su percepción (las anticipaciones) podían producirse mediante una síntesis *matemática*, y así también cómo podían aplicar las magnitudes numéricas tanto a lo uno como a lo otro.

Estos principios, sin embargo, *no* se refieren "a los fenómenos y la síntesis de su intuición empírica sino simplemente a su *existencia* y a la *relación* que guardan entre sí con respecto a esa su existencia"<sup>149</sup>. Pero entonces, si por un lado la estructura es, como hemos dicho antes, estrictamente *a priori* respecto de todos los fenómenos, y por otro lado lo *existente* en el fenómeno no puede ser conocido *a priori*, parece que las *Analogías de la Experiencia* necesariamente han de quedar excluidas de la estructura de la objetividad de los objetos. ¿Qué puede decirse *a priori*, en efecto, sobre la existencia (en este caso, sobre la relación recíproca entre los fenómenos respecto de la existencia)?

La existencia de los fenómenos no puede ser, en efecto, conocida *a priori* y "aunque por este camino pudiésemos llegar a deducir alguna existencia, sin embargo no la conoceríamos de manera determinada, esto es, no podríamos anticipar aquello

---

<sup>148</sup> KrV, A 176 / B 218.

<sup>149</sup> KrV, A 178 / B 220.

por lo que su intuición empírica se distingue de otras"<sup>150</sup>. Ello quiere decir que, dada una percepción A, *no* podremos decir *a priori* cuál y de qué magnitud es la percepción necesariamente vinculada con ella (y en esto, por cierto, se cifra la diferencia entre las *analogías matemáticas* y las *analogías filosóficas*). Sin embargo, podemos establecer "cómo esta última percepción se halla, en su existencia, necesariamente ligada a la primera según este modo del tiempo"<sup>151</sup>. Y ello es todo lo que se exigía, pues "una analogía de la experiencia será por tanto solamente una regla de acuerdo con la cual a partir de percepciones debe surgir unidad de la experiencia"<sup>152</sup>.

Estas dos brevísimas menciones de las *Anticipaciones* y las *Analogías* nos permiten introducir ya un rasgo muy importante de la estructura y de su significado respecto de lo empírico. En primer lugar, es evidente un cierto paralelismo en lo que ha sucedido con unos y otros principios. En ambos casos se ha problematizado una cuestión de existencia y en ambos casos ha surgido un conflicto que podemos resumir en la perplejidad siguiente: ¿cómo se puede afirmar algo *a priori* acerca de lo que está vinculado a la existencia, si la existencia se da siempre y solamente *a posteriori*? En la solución de este conflicto está implicada –recuérdese– la suerte de la propia idea de estructura, pues no podrá mantenerse en pie como instrumento hermenéutico si nos obliga a dejar fuera los 3 últimos grupos del Principios del Entendimiento puro.

En cualquier caso, lo que hemos visto tanto en unos Principios como en los otros augura una posible vía de salida. Pues lo que hemos visto es que resulta efectivamente imposible determinar *a priori* que tal sensación tenga de hecho tal intensidad, o que a tal fenómeno le tenga que seguir necesariamente tal otro fenómeno. Lo que bajo ningún concepto puede producirse *a priori*, y por tanto lo que bajo ningún concepto puede pertenecer a la estructura, es que el fenómeno ante el que nos encontramos sea precisamente *éste*. La existencia, en este sentido, parece quedar "fuera" del alcance de la estructura<sup>153</sup>. Sin embargo, en ambos casos también se ha podido determinar *a priori* ciertas cosas relativas a cuestiones vinculadas a la existencia: en el primer caso, que toda sensación tiene necesariamente un grado, y en el segundo caso que los fenómenos están vinculados entre sí según los modos del tiempo. En este sentido, pertenecen por derecho propio a la estructura que rige de

---

<sup>150</sup> KrV, B 221.

<sup>151</sup> KrV, A 179 / B 222.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> No en vano Kant escribió en su *Handexemplar* de KrV lo siguiente: "Sensación es lo verdaderamente empírico de nuestro conocimiento, y lo real de las representaciones del sentido interno, por oposición a la forma del mismo, el tiempo. La sensación yace así fuera de todo conocimiento *a priori*" ("Empfindung ist das eigentliche empirische unserer Erkenntnis, und das Reale der Vorstellungen des inneren Sinns im Gegensatz gegen die Form desselben, die Zeit. Empfindung liegt also außer aller Erkenntnis *a priori*". Reflexión LX E 28 – A 143 [s. B 182]).

antemano todo comparecer fenoménico. ¿Pueden compatibilizarse ambas afirmaciones?

Creemos que la respuesta kantiana es afirmativa, y ello tiene consecuencias de muy largo alcance. De entrada, por esta peculiar referencia (aunque sea indirecta) a la existencia, las *Analogías* (como también los *Postulados*, y aun también las *Anticipaciones*, si bien en un sentido muy diferente) tienen un estatus diferente que los *Axiomas de la Intuición*. La noción de una cierta *validez regulativa* aparece por primera vez en KrV en las *Analogías de la Experiencia*, en un pasaje<sup>154</sup> en el que se recoge la diferencia entre Principios del uso matemático y Principios del uso dinámico que se había establecido ya al comienzo de esta Tercera Sección. De hecho, la caracterización de "lo regulativo"<sup>155</sup> en dicho pasaje es casi meramente nominal: se dice que lo regulativo es precisamente lo propio de las *Analogías de la Experiencia*, a diferencia de los Principios matemáticos, que son "constitutivos". Pero lo peculiar y propio de las *Analogías de la Experiencia* es, como se afirma en el cuarto párrafo, que conciernen solo a la *existencia* de los fenómenos y a sus interrelaciones respecto de la existencia. Se trata en efecto – utilizando los términos de la nota de KrV B 202– del *nexus físico*, de la conexión física de la existencia de los fenómenos.

Después de lo dicho alguien podría extrañarse al leer el siguiente texto perteneciente al comienzo del cap. III de la Analítica de los Principios: "Los principios del entendimiento puro, ya sean constitutivos *a priori* (como los matemáticos), ya sean meramente regulativos (como los dinámicos), no contienen nada más que el esquema puro de la experiencia posible, por así decirlo"<sup>156</sup>.

Y es que en efecto, habíamos dicho que los Principios matemáticos conciernen a la "mera posibilidad" de los fenómenos, a diferencia de los Principios dinámicos, que conciernen a su "existencia" y que justamente por eso eran constitutivos. ¿Cómo entender entonces que *todos* los Principios del Entendimiento puro (matemáticos y dinámicos) contienen solamente el esquema puro de la experiencia *posible*? Es decir, ¿cómo entender la pertenencia de los Principios dinámicos a la estructura? La pregunta anterior puede responderse por ahora así: los Principios dinámicos *tienen que ser* regulativos justamente porque, aunque versan sobre la existencia, siguen siendo Principios del Entendimiento puro. Su carácter regulativo es, por así decirlo, el *precio*

<sup>154</sup> KrV, A 178 / B 221 y A 180 / B 223.

<sup>155</sup> El concepto de "regulatividad" adquiere después, en el transcurso de KrV, ampliaciones y reelaboraciones varias acerca de las cuales diremos algo en su momento. Por ahora nos tenemos que limitar a la Analítica.

<sup>156</sup> KrV, A 237 / B 296.

que tienen que pagar por referirse a lo fáctico exterior a la estructura (la existencia, lo material), pero, precisamente, porque siguen haciéndolo *desde dentro* de la estructura<sup>157</sup>.

De hecho, nuestro tratamiento de las "Anticipaciones" en este capítulo responde a una consideración estructural de este tipo<sup>158</sup>. Las Anticipaciones son la primera aparición (todavía muy tímida y en un sentido muy peculiar) de lo que después irá ligado a la *regulatividad*. De hecho, podría decirse que las *Anticipaciones* son a los *Axiomas de la Intuición* lo que los Principios Dinámicos (en general) son a los Principios Matemáticos (en general).

---

<sup>157</sup> Y justamente las Analogías de la Experiencia proporcionan las reglas de la interconexión de los fenómenos en el tiempo, y en ese sentido, las reglas de la *trama* de la experiencia.

<sup>158</sup> En este punto debemos ser muy cuidadosos. El tratamiento conjunto de las Anticipaciones y las Analogías, como dos manifestaciones superficiales distintas de un *mismo* fenómeno de profundidad, no debe hacernos perder de vista que la oposición matemático-dinámico *no* se solapa, sin más, a la oposición óntico-ontológico (y por supuesto tampoco a la oposición *a priori*-empírico). "Lo real" en el fenómeno *no* es, desde luego, la existencia: "real" en las Anticipaciones refiere a *Realität*, no a *Wirklichkeit*, y de hecho esa es precisamente la razón por la que el ser no será un predicado real. Con todo y con ello, sigue tratándose aquí –y eso es lo único que hemos querido resaltar– de "cómo puede el entendimiento efectuar *a priori* enunciados relativos a los fenómenos y acerca de cómo puede incluso anticipar tales fenómenos en un terreno –el de la sensación– que es propia y meramente empírica". KrV, A 176 / B 218.



### Capítulo I.3.

## ESTRUCTURA, EXISTENCIA Y NECESIDAD

### I.3.1. Reconsideración de la noción de estructura

Si llamamos *forma* del objeto a aquello que constituye cada objeto *como objeto*, entonces al carácter de cada objeto de ser precisamente *el que es* con exclusión de todas las demás posibilidades de ser lo llamaremos la *materia* del objeto. La materia del objeto o fenómeno designa su carácter de ser en cada caso precisamente éste y no aquel que también podría ser sin dejar de ser objeto. Esta caracterización de lo material del objeto o el fenómeno no sólo resulta expositivamente útil a nuestro trabajo, sino que recoge –en este punto– lo decisivo de la caracterización del comienzo de la *Estética* según la cual la materia del fenómeno es “lo que corresponde a la sensación”<sup>159</sup>, puesto que la singularidad del objeto (su ser precisamente éste..., etc.) no es anticipable y sólo puede aparecer como dada en la facultad de la recepción: la sensibilidad. De hecho, los conceptos de “materia” y “forma” aparecen en KrV como operadores de la reflexión y son definidos en una discusión con Leibniz como “lo determinable” y “su determinación”<sup>160</sup>.

Pues bien, ya hemos mencionado que en el procedimiento de construcción hay un conjunto de elementos de partida y unas reglas sintácticas de variación y conjugación. Así dicho, formulado de manera general, no hay referencia a elementos o valores concretos (se dice *que tiene que haber* esos elementos, pero no se dice *cuáles* son). Y así formulado, lo dicho pertenece a la *forma* de los objetos. La validez de la estructura queda pues (kantianamente) restringida a esta *forma*.

Ya hemos dicho también que la validez de este mecanismo como estructura de la objetividad se deriva de que *cualquier objeto* que se nos dé en la experiencia *puede ser construido* en la estructura mediante las posibilidades de variación y conjugación que ella misma contiene. Lo cual significa también que la estructura

---

<sup>159</sup> KrV, A 20 / B 33.

<sup>160</sup> KrV, A 266 / B 323. Véase también el uso de la oposición material-formal en las expresiones “formalen Bedingungen der Erfahrung” y “materialen Bedingungen der Erfahrung” en los *Postulados del pensar empírico*. KrV, B 265-267.



alberga la posibilidad de construcción de *todos* los objetos, y justamente en esa medida expone las condiciones de objetividad de todos los objetos posibles<sup>161</sup>.

Ahora bien, por esa misma razón, porque puede "re-construir" cualquier objeto que se dé en la experiencia, las posibilidades de construcción de la estructura delimitan desde dentro el *entero* ámbito de la objetividad cognoscitiva. Y también por esa misma razón, la estructura *no* puede *dar* ningún objeto particular. Es decir, la estructura no puede determinar que, entre todos los posibles, sea precisamente este o aquel objeto el que aparezca en el hecho de la experiencia, el que se nos da en cada caso. Puesto que el mecanismo de construcción tiene que actuar como criterio de objetividad de *todos* los objetos, *no* puede dar él mismo ningún objeto, porque entonces, para ese objeto determinado, ya no sería un patrón de objetividad, puesto que no habría la distancia suficiente para poder comparar.

Con la distinción entre forma y materia de los objetos y la afirmación de que esta materia es irreductiblemente empírica ha quedado dicho ya que la materialidad de los objetos está en cierto modo 'fuera' de la estructura, y con ello queda señalado también el lugar en el que se sitúa el *corte esencial* de la estructura. Sobre esta cuestión conviene precisar no obstante lo siguiente:

La materia de los objetos (es decir, *los* objetos) *se da*, aparece dada en cada caso y por ello no pertenece a la estructura, que es estrictamente *a priori*, pero este hecho, a saber, "que todo contenido material es empírico", *sí* pertenece a la estructura y está reflejado en ella. El modo en que este hecho (que no es puro hecho, sino legitimidad) queda reflejado en la estructura es la *presencia* en ella de un *lugar vacío*. El lugar que corresponde a la materia del objeto *nunca* está vacío en la experiencia –pues todo darse es un darse *algo*–, pero, justamente por eso, está vacío *en la estructura*. Nótese que la *presencia de un lugar vacío* no es lo mismo que la *ausencia de lugar*. La presencia en la estructura de un lugar vacío –que se "llena" en cada caso concreto– es el modo de reconocer: a) la imprescindibilidad y b) la facticidad de contenidos materiales.

La reclamación y defensa de este lugar vacío es uno de los principales cometidos sistemáticos de la *Estética trascendental*, como es bien sabido. Pero no deja de ser cierto que también en la *pars destruens* de la *Dialéctica trascendental* hay una *reproducción en negativo* de la *Estética*. La crítica de Kant a la onto-teología escolar puede en efecto proporcionar el complemento idóneo para comprender el surgimiento en Kant de lo que aquí estamos definiendo como una "estructura".

---

<sup>161</sup> Lo cual es característico de la noción misma de "estructura". Hjelmslev escribía: "el teórico de la lingüística establece un cálculo de todas las posibilidades concebibles dentro de ciertos marcos"; "establece entonces, para todos los objetos de la naturaleza establecida como premisa en la definición, un cálculo general en el que se prevén todos los casos concebibles". Hjelmslev 1971 (*op. cit.* en p. 67, nota 128), p. 33.

Pues, en efecto, si es posible encontrar en el corazón de la *Crítica de la razón pura* una estructura en el sentido señalado, es esencial y fundamentalmente porque en Kant hay una nueva manera de concebir la existencia, un modo revolucionario de entender qué significa "existencia" y, correspondientemente, un nuevo modo de determinar cuál es el objeto de la metafísica. Si la metafísica wolffiana tenía como método el método analítico-deductivo, y se situaba con ello bajo el paraguas de la ciencia única y unitaria del cartesianismo, la metafísica en Kant se caracterizará precisamente por ser el resultado de una profunda reflexión sobre su método, en abierta confrontación con el método matemático. Sobre uno de estos aspectos debemos, ahora, detenernos.

### El concepto kantiano de existencia

La metafísica de Wolff era constructiva en la medida en que era alumbrada por la propia luz de la razón en su movimiento autónomo (*a sola rationis luce nascitur*, como escribía Descartes en las *Regulae*<sup>162</sup>), pero también era analítico-deductiva, en la medida en que ese alumbramiento se producía por deducción a partir de primeros principios. Como es harto conocido, esta tradición de pensamiento constituye el marco en el que Kant forma inicialmente su reflexión, y la ruptura con ese marco tiene como momento señalado el año 1763, en el que compone el *Beweisgrund*, *Versuch*, y la *Untersuchung*. Entender correctamente el concepto kantiano de existencia exige comprender el sentido de esta ruptura.

En estos escritos, es evidente, se consuma la separación del orden lógico y el orden real, del pensamiento y el ser. Si la *possibilitas* o *essentia* de una cosa se definía en la tradición como la totalidad de determinaciones o atributos que le corresponden, la existencia será concebida en el *Beweisgrund* no ya como un atributo, sino como un tipo de *posición* (*Setzung*)<sup>163</sup>. Concretamente, la posición absoluta, a diferencia de la posición relativa de algo como *Verbindungsbegriff*. Ahora bien, la ruptura con el wolffismo que tiene lugar en la órbita de estos escritos *no* es total y absoluta, y esto debe ser correctamente entendido. Concretamente, es fundamental entender hasta qué punto la ruptura de Kant permanece dentro del "ideal constructivo" moderno.

En Kant, en efecto, sigue siendo verdad que los caracteres esenciales de lo real pueden "construirse" desde la razón pura, y en este sentido Kant se atiene al ideal

<sup>162</sup> R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, 1623-1629, III, 368.

<sup>163</sup> *Beweisgrund*, Ak., II, 73.

constructivo de Descartes y Wolff<sup>164</sup>, pero todo ello bajo una precisión tan importante y de tanto calado que, una vez hecha, el modelo quedará enteramente transformado. Esa precisión puede formularse de la siguiente manera: todos los caracteres esenciales de lo real pueden "construirse" desde la razón pura *excepto* el hecho mismo de su realidad, es decir, excepto el resto no conceptual de la realidad por el cual ella es efectivamente real y no solamente posible.

Este doble movimiento (conservación del "constructivismo" racionalista y delimitación de la existencia como lo "no construible") es el movimiento que *funda* la posibilidad de la ontología kantiana, y el que permite que podamos localizar una estructura en el corazón de KrV.

Precisar en qué consiste este movimiento y cuáles son sus consecuencias ocupará el resto de esta sección, pero por el momento nos interesa señalar es que lo que ha quedado eliminado en este movimiento de ruptura es el *dominio exclusivo* del entendimiento sobre el ámbito de lo existente. Ello supone, como muy bien vio Hegel, que para Kant la existencia es "algo absolutamente distinto a un concepto"<sup>165</sup>, e implica que el entendimiento ya no podrá decidir en exclusiva, unilateralmente, sobre la existencia, puesto que "en el *mero concepto* de una cosa no se puede encontrar ningún carácter de su existencia"<sup>166</sup>. El entendimiento podrá seguir pronunciándose sobre ella, y de hecho, su colaboración será imprescindible para determinar una existencia, pero ya no podrá hacerlo solo, sino que tendrá que referirse siempre a la afección de los sentidos. Veamos un poco más detenidamente en qué consiste esta transformación.

La existencia [*Dasein* / *Wirklichkeit*] es, por de pronto, una de las categorías de la modalidad, junto con "posibilidad" y "necesidad"<sup>167</sup>. Pues bien, quizás podemos

---

<sup>164</sup> Sobre este punto, véase J.M. Navarro Cordón, "Método y metafísica en el Kant precrítico", *Anales del Seminario de Metafísica*, nº IX (1974), pp. 75-122. "Cuando se tome plena conciencia de lo que supone para la metafísica, y a qué queda reducida, el descubrimiento de la experiencia como origen del saber de la existencia, entonces la metafísica quedará profundamente depauperada, casi nos atreveríamos a decir sin sentido y negada. Y el único modo de reencontrarla será volver a la razón pura en su capacidad 'constructiva', si bien en un otro sentido que el puro analítico-deductivo wolffiano. Será entonces [...] cuando se ponga en entredicho la totalidad del método analítico-deductivo como válido para la metafísica, si bien manteniendo el ideal constructivo" (p. 85).

<sup>165</sup> G.W.F. Hegel, "Gerade jene Synthesis des Begriffs und des Seins oder die Existenz zu setzen, d.h. sie als Begriff zu setzen, dazu kommt Kant nicht. Existenz bleibt ihm ein schlechthin Anderes als ein Begriff", 1965 (*op. cit.* en p. 18, nota 24), p. 584.

<sup>166</sup> KrV, A 225 / B 272.

<sup>167</sup> Véase KrV, A 80 / B 106 y B 265 y ss. Quizás convenga introducir ya aquí una precisión terminológica (sobre la cual puede verse por ejemplo F. Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, Barcelona, 1989, pp. 92-93). Kant parte de, y utiliza en principio, el vocabulario habitual en la filosofía alemana del siglo XVIII, aunque a raíz de su intervención este vocabulario se articula de un modo especial. En el lenguaje común de la época de Kant, el término "*Realität*" (germanización de *realitas*) indica que algo tiene una constitución, una *quidditas*, o

abordar correctamente la cuestión de la existencia mediante la siguiente pregunta: ¿cuál es el horizonte adecuado para caracterizar, según Kant, la existencia? ¿En qué contexto o esfera, a partir de qué o, dicho de otro modo, en relación a qué, se determina kantianamente la existencia?

Y para empezar podemos haciendo pie en un importante trabajo de Heidegger del año 1961: *Kants These über das Sein*<sup>168</sup>. En él Heidegger analiza la tesis del ser como posición a lo largo de la KrV y trata de mostrar la pertenencia de Kant en este punto a la tradición que, partiendo de la experiencia griega, ha pensado el ser como presencia constante [*beständige Anwesenheit*]. Pues bien, sin entrar a discutir la propuesta interpretativa de Heidegger vamos aprovechar algunas observaciones de Heidegger en este escrito, al hilo de su comentario sobre los *Postulados del Pensar Empírico*, para desarrollar la pregunta anteriormente mencionada.

Es de entrada fundamental reconocer que Kant plantea la cuestión del ser/la existencia por *relación al sujeto*, es decir: la existencia/el ser habrá de determinarse a partir de la acción del pensar. Y el pensar es la acción del *entendimiento*. Con ello nos hemos situado fuera ya de la órbita del empirismo y estamos dentro de la línea, podríamos decir, del proyecto racionalista moderno. La existencia de las cosas, sea lo que ella sea, no se puede determinar únicamente a partir de la receptividad. Con ello hemos tocado algo ya conocido. En efecto, la tradición racionalista en la que se forma Kant ha puesto el principio de la existencia en el pensar. El pensar es el que decide sobre la realidad de las cosas, y lo decide mediante un análisis de lo que es pensable (concebible) y lo que no. Esto asoma también en la caracterización kantiana de la existencia, tanto en su época crítica como en su época pre-crítica<sup>169</sup>, si bien, como veremos, con particularidades que la hacen absolutamente diferente. La

---

bien indica alguna parte de la *quidditas* de una cosa. Que algo sea "real" en el sentido de "*Realität*" no quiere decir todavía que sea efectivamente existente. Cuando Kant se quiere referir a esto último utiliza los términos "*Dasein*" o "*Wirklichkeit*", que pueden ser traducidos por "ser", "existencia", "realidad efectiva", adoptando las precauciones adecuadas. A esto hay que añadir, sin embargo, que cuando Kant la utiliza en sentido técnico, como nombre de una categoría, entonces ya no se refiere a la *quidditas* en general de una cosa, sino sólo a la *materia* o *contenido* de la *quidditas*. Por esta razón, en el sentido amplio de *Realität* (como *quidditas* en general), las únicas categorías que *no* son "reales" son las categorías de *modalidad*, mientras que en el sentido estricto kantiano de *Realität* (como *quidditas del contenido*) *ninguna* categoría es "real", pues todas ellas constituyen exclusivamente la forma de la experiencia (y la tensión es la que se aprecia en las *Anticipaciones*). Es decir, la materia o el contenido de lo ente (como variabilidad dentro del campo definido por las categorías reales y el espacio y el tiempo) pertenece a la *quidditas* general (que incluye forma y materia) de una cosa, pero la existencia (al igual que las demás categorías de modalidad) no pertenece *ni siquiera* a la *quidditas* general. La existencia de los objetos *no* forma parte de su materia, si bien está necesariamente vinculada a ella.

<sup>168</sup> Heidegger, GA 9.

<sup>169</sup> Ya en 1763 Kant caracteriza al ser / la existencia como *positio* (*Setzung*): "El ser (la existencia) es la posición absoluta de una cosa, y se distingue también por ello de todo predicado, el cual es puesto siempre solamente en relación con otra cosa" (*Beweisgrund*, Ak., II, 72).

posición, como bien nos recuerda Heidegger (aunque Heidegger nos lo recuerde para integrar a Kant en la metafísica de la presencia constante), es un acto del *pensar*, del entendimiento. Este planteamiento no desaparece nunca del pensamiento kantiano, y tiene una de sus formulaciones más pregnantes en el §19 de KrV. En un texto importantísimo, cuyo encabezado reza "*La forma lógica de todos los juicios consiste en la unidad objetiva de apercepción de los conceptos contenidos en ellos*", escribe Kant:

Nunca me he podido dar por satisfecho con la explicación que los lógicos dan de un juicio en general: se trata, según dicen, de la representación de un enlace entre dos conceptos. Sin entrar ahora a discutir con ellos que su explicación es errónea por cuanto es válida, a lo sumo, respecto de los juicios categóricos, pero no para juicios hipotéticos y disyuntivos [...], hago notar solamente que no determina en qué consiste ese enlace.

Pero si investigo más exactamente la relación de los conocimientos dados en cada juicio, y la distingo, como perteneciente al entendimiento, del enlace según leyes de la imaginación reproductiva (la cual sólo tiene validez subjetiva), entonces encuentro que un juicio no es otra cosa que el modo de llevar conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción. A ello está dirigida la cópula "es" de los mismos, para distinguir la unidad objetiva de representaciones dadas de su unidad subjetiva.<sup>170</sup>

Este texto generalmente se utiliza para subrayar que en Kant el juicio tiene siempre ya una dimensión de referencia al objeto (es decir, que el juicio ahora estará vinculado a la intuición); sin embargo, también contiene –y eso es lo que nos interesa ahora a nosotros señalar– una reivindicación de la espontaneidad como ingrediente esencial del establecimiento de un "es". No hay verdadero "es", verdadera existencia, allí donde no hay unidad objetiva de apercepción. Esto enlaza existencia y ser con entendimiento.

Después de esta consideración podemos formular un poco mejor la pregunta directora de este apartado. Si, como escribe Kant en la *Anfibología*, "todos los juicios, e incluso todas las comparaciones, necesitan una reflexión, es decir, una distinción de la facultad cognoscitiva a la que pertenecen los conceptos dados"<sup>171</sup>, ¿cuál es el lugar que una reflexión meditada asigna a los juicios sobre existencia? Si la existencia está

---

<sup>170</sup> KrV, B 141.

<sup>171</sup> KrV, A 216 / B317.

en relación con el entendimiento, ¿con *qué tipo de entendimiento* está en relación?<sup>172</sup> ¿Se trata del entendimiento empírico, volcado en la sensibilidad, o más bien del entendimiento puro, en su proceder puro y espontáneo? ¿En cuál y desde cuál de estos dos lugares trascendentales es posible determinar suficientemente el ser?

En este punto tenemos un texto insuperable del capítulo III de la *Analítica de los principios*, el capítulo de "fenómenos y nouómenos":

Nadie que haya intentado extraer la definición de posibilidad, existencia y necesidad meramente del entendimiento puro ha conseguido, como explicación, otra cosa que evidentes tautologías.<sup>173</sup>

Kant afirma que intentar explicar las categorías de modalidad a partir del entendimiento puro lleva necesariamente a puras tautologías. El entendimiento puro (el lugar trascendental del entendimiento puro) parece, pues, *insuficiente* para determinar estas categorías y en concreto para caracterizar la existencia. En cualquier caso, como muy bien nos recuerda Heidegger, precisamente eso —una caracterización puramente intelectual de la existencia— es lo que buscaba Kant en su época pre-crítica. Y sin embargo por el camino se ha dado cuenta de que el entendimiento a solas *no* es un horizonte suficiente para explicar el ser. Con la claridad acerca de este punto llegará la famosa "tesis de Kant sobre el ser". Veamos brevemente algunos de los hitos de ese camino.

La tesis de Kant sobre el ser es tratada por Kant en dos lugares: el *Beweisgrund* de 1763 y KrV de 1781. El *Beweisgrund* se divide en 3 secciones, y la tesis que nos interesa está tratada en la Primera Sección, en la que "se suministra el fundamento probatorio para la demostración de la existencia de Dios". Dicha Sección Primera se divide en cuatro consideraciones, tituladas respectivamente:

- I. Acerca de la existencia en general [*Vom Dasein überhaupt*]
- II. Acerca de la posibilidad interna, en la medida en que presupone una existencia [*Von der innern Möglichkeit in so fern sie ein Dasein voraussetzet*]

<sup>172</sup> A pesar de que Kant escribe que los dos lugares trascendentales son "entendimiento puro" y "sensibilidad" (KrV, A 269 / B 325), y dado que la sensibilidad no constituye por sí misma un plano de representación de cosas, y que lo determinante en la diferencia entre ambos lugares es la forma en que el entendimiento aparece, en distintos sentidos, en cada uno de ellos, algunos autores (como por ejemplo F. Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Grenoble, 1990, p. 64) han optado por firmar que los dos lugares trascendentales que presiden la reflexión trascendental son a) el entendimiento "autónomo y lógico" en cuanto facultad de pensar y de instituir la lógica (lo que Kant llama "entendimiento" a secas), y b) el "entendimiento empírico" como facultad de conocer volcada a la receptividad. En lo que sigue asumimos esta indicación.

<sup>173</sup> KrV, A 244 / B 302.

III. Acerca de la existencia absolutamente necesaria [*Vom dem schlechtrtedings notwendigen Dasein*]

IV. Fundamento probatorio para una demostración de la existencia de Dios.

Pues bien, la Consideración Primera de la Sección Primera, que es la que más nos interesa ahora, discute cuatro tesis. Nos quedamos con las dos primeras:

El ser (la existencia) no es en absoluto un predicado o determinación de cosa alguna.<sup>174</sup>

El ser (la existencia) es la posición absoluta de una cosa, y se distingue también por ello de todo predicado, el cual es puesto siempre solamente en relación con otra cosa.<sup>175</sup>

Así pues, en 1763, la existencia tiene que ver con la posición del entendimiento, pero no es en absoluto un predicado, sino la posición absoluta de una cosa.

Saltemos ahora a 1781. Hemos dicho antes que Kant se convence en la época pre-crítica de que el entendimiento puro no es el lugar trascendental adecuado para determinar la existencia. Hemos visto ya el texto de KrV, A 244 / B 302. Este pasaje de KrV A 219 / B 266 profundiza en la misma idea:

Las categorías de modalidad tienen en sí mismas la peculiaridad de que, en cuanto determinación del objeto, no aumentan en lo más mínimo el concepto al que se añaden como predicado, sino que solamente expresan la relación con la facultad de conocer. Aunque el concepto de una cosa ya esté completo, puede no obstante seguir preguntándose acerca de ese objeto si es meramente posible o también existe [*wirklich*] o, en caso de que exista, incluso si es necesario.<sup>176</sup>

Heidegger da, por cierto, una enorme importancia al desplazamiento que se puede constatar entre este texto de 1781 y el Kant pre-crítico de 1763: el ser y la existencia no se aclara ahora ya por su relación con la facultad del entendimiento a solas, sino con la *facultad de conocimiento* [*Erkenntnisvermögen*] en general, es decir, con el entendimiento y el juicio pero *en su referencia a la sensación*. Así pues, el ser sigue siendo posición, pero integrada ahora en la relación con la afección. Esta transformación del

---

<sup>174</sup> *Beweisgrund*, Ak., II, 71.

<sup>175</sup> *Ibidem*, 72.

<sup>176</sup> KrV, A 219 / B 266.

pensamiento kantiano ha arrojado, entretanto, algunos de los pasajes más famosos de toda la KrV, que tenemos que examinar ahora.

A. *El ser no es un predicado real*

La "tesis de Kant sobre el ser"<sup>177</sup>, como tal, se encuentra en la Sección Cuarta del Capítulo III del Segundo Libro de la *Dialéctica Trascendental*, titulada precisamente "Acerca de la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios"<sup>178</sup>. Allí encontramos estos dos pasajes famosísimos:

Evidentemente, "ser" no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es meramente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí".<sup>179</sup>

Así pues, cuando pienso una cosa mediante cuantos y cualesquiera predicados (incluso en su determinación completa), no agregar lo más mínimo a la cosa por el hecho de añadir: 'esta cosa existe'[ist].<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> Conviene no olvidar, a este respecto, que la "tesis negativa" de Kant sobre el ser se encuentra ya en un texto de la *Metafísica* de Aristóteles que fue muy comentado en la Edad Media: *Metafísica*, Libro Gamma, 2, 1003 b 22-34. El trabajo de referencia aquí es sin duda "La thèse de Kant sur l'être et ses origines aristotéliennes", en *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, eds. A. Cazenave y J.-F. Lyotard, París, 1985, pp. 513-533; reimpr. en P. Aubenque (ed.), *Problèmes aristotéliennes*, París, 2009, pp. 351-372. Aubenque señala que los comentadores de Aristóteles muy pocas veces relacionan ese pasaje con Kant (con la excepción de Heidegger, GA 24). Es verdad que el texto, en principio, trata de otra cuestión distinta de la tesis de Kant sobre el ser, y que solo la toca marginalmente. La tesis que explícitamente establece el texto es lo que la Edad Media llamará la convertibilidad del ente y lo uno: aunque son distintos en su noción, el ente y lo uno parecen tener una misma naturaleza, porque de todo lo que puede decirse que es un ente puede decirse que es uno, y a la inversa. Sin embargo, el artículo de Aubenque es espléndido para entender cómo el racionalismo escolar en el que se forma Kant se había alejado de la tesis original de Aristóteles. Ese desplazamiento, que concierne a la noción de *ente*, se produce contra Suárez. Si Suárez había distinguido entre el *ens ut nomen*, el ente como nombre, como algo que tiene una esencia real al margen de si existe o no existe, de modo que todo lo que puede existir es un ente en este sentido, y el *ens ut participium*, el ente como participio, y había considerado que el tratamiento del ente como sustantivo supone un *olvido* del sentido fundamental de "*ens*", que es justamente el sentido de ente en acto, el ente que participa en el *esse*, lo que vemos en Wolff y Baumgarten es precisamente la *ruptura* definitiva y total de la relación que en Suárez todavía unía ambos sentidos: el *ens* como sustantivo se independiza. Ya no necesita de una referencia efectiva a la existencia para poder afirmar su realidad: todo lo que puede-ser es real. Y para establecer qué cosas pueden-ser y no pueden-ser tenemos ya el principio moderno a la mano: lo único que no puede ser es lo inconcebible, lo no-pensable, la nada (*nihil*). Se consuma así el desplazamiento (hacia la onto-teología, hacia el pensamiento del *causa sui*, hacia Hegel) que protagoniza el racionalismo escolar alemán respecto de la tradición escolástica que era, al menos nominalmente, fiel a Aristóteles.

<sup>178</sup> KrV, B 620 / A 592 – B 631 / A603.

<sup>179</sup> KrV, A 598 / B 626.



Constatamos aquí cómo al ser se le niega el estatuto de "predicado real", y no ya el estatuto de predicado a secas. El ser no es un predicado "óntico", pero sí un predicado "ontológico". En cualquier caso, la idea es clara —y más clara aún en la formulación del segundo texto: nada se añade al concepto de una cosa por decir que es, que existe.

¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el existir o no existir no es un rasgo conceptual que se pueda poner en una lista junto al resto de los rasgos que tiene una cosa. La existencia/inexistencia de una cosa *no* forma parte del concepto de dicha cosa. Si alguien describe su casa y escribe: "es grande, es de ladrillo, tiene dos puertas, tiene jardín, etc.," *no* puede terminar añadiendo "¡ah! y existe", porque la existencia o inexistencia de algo *no* pertenece al concepto que tenemos de ello (como se ve fácilmente en el hecho de que exactamente la misma descripción valdría si todavía no la tuviese y fuese "la casa de sus sueños"). Kant explicaba esto mediante otro ejemplo famosísimo:

Cien táleros efectivamente existentes [*wirkliche*]<sup>181</sup> no poseen en absoluto más contenido que cien táleros posibles. Pues en el caso de que los primeros contuviesen más que los últimos, y dado que estos últimos significan el concepto, mientras que aquellos significan el objeto y su posición en sí, entonces mi concepto no expresaría el objeto en su totalidad, y entonces tampoco sería el concepto adecuado a dicho objeto.<sup>182</sup>

Así pues, el concepto de cien táleros es exactamente el mismo cuando hablo de cien táleros posibles que me gustaría tener que cuando hablo de cien táleros que tengo en el bolsillo. En un caso no los tengo y en otro caso sí los tengo, pero el concepto de lo que tengo o no tengo es en ambos casos exactamente *el mismo* (a saber, el de "cien táleros"). La diferencia entre lo efectivamente existente y lo posible no es una diferencia del pensar, es decir, una diferencia que se puede reconocer pensando. Así pues, la determinación de la existencia de un objeto "no añade nada", y "no amplía" el concepto de dicho objeto. ¿Por qué no "añade nada"? Respuesta: porque para añadir algo a una cosa (del mismo modo que para sumar o restar) es necesario que ambos elementos pertenezcan a un *mismo orden de realidad*, que sean mínimamente

<sup>180</sup> KrV, A 600 / B 628.

<sup>181</sup> Si se traduce *wirklich* por *real*" (y no por "existente efectivo" o algo así) no se puede entender absolutamente nada. Como bien ha mostrado Aubenque, Kant *no* está diciendo que en 100 táleros reales no haya "más" que en 100 táleros posibles, sino esto otro: que 100 táleros existentes no son más "reales" que 100 táleros posibles. Su *Realität* queda intacta en el paso de una cosa a la otra.

<sup>182</sup> KrV, A 599 / B 627.

homogéneos. Ahora bien, como estamos viendo, la existencia no pertenece al mismo orden de realidad que los conceptos. Esa es la gran dislocación de Kant: la equiparación racionalista del orden lógico y el orden real ya no está vigente, la realidad y el pensamiento no están necesariamente acompasados, o al menos no lo están en todos sus puntos. Y por ello se vuelve imposible la tesis de Wolff y su escuela de que la existencia es el *complementum possibilitatis*<sup>183</sup>.

*B. La existencia no se puede construir*

Veamos ahora otra manifestación de esta dislocación kantiana del orden lógico-real, otra cara de la tesis kantiana sobre el ser. Y es que, en efecto, lo que hemos visto hasta ahora tiene otra manifestación más en una tesis de imposibilidad que aflora en KrV, esta vez en las *Analogías de la experiencia*, y que en el curso de nuestra investigación ha aparecido ya:

la existencia en los fenómenos no puede ser conocida *a priori*, y aunque por este camino pudiésemos llegar a deducir alguna existencia, sin embargo no la conoceríamos de manera determinada, esto es, no podríamos anticipar aquello por lo que su intuición empírica se distingue de otras.<sup>184</sup>

En efecto, sucede que en los fenómenos hay algo que *jamás* podrá ser conocido *a priori*, y que es precisamente lo que distingue el conocimiento empírico del conocimiento *a priori*: la sensación, la materia de la percepción, la posición de una existencia. Ahora bien, si "construir" significa proporcionar *a priori* la intuición que le corresponde a un concepto, como veremos al final de esta sección, entonces es evidente que la *existencia no puede ser construida*. Dos textos de la *Disciplina de la razón en su uso dogmático* son en este punto clarísimos:

De entre todas las intuiciones, la única que está dada *a priori* es la mera forma de los fenómenos, espacio y tiempo; y es posible construir, es decir, exhibir *a priori* en la intuición, un concepto de ellos como *quanta*, bien junto a su cualidad (su figura), o bien sólo su mera cantidad (la mera síntesis de lo múltiple homogéneo) mediante el número. Pero la materia

<sup>183</sup> Esa era la idea de la escuela wolffiana: puesto que en la existencia hay "más" que en la mera posibilidad, la existencia añade algo, completa o complementa la mera posibilidad. Nótese que el nervio de la tesis —el nervio que se ha roto ahora— es que la dimensión en ambos casos es la misma: si podemos decir que en la existencia hay más (o menos) es porque estamos aun en el mismo ámbito de realidad que el de la mera posibilidad.

<sup>184</sup> KrV, A 178 / B 221.

de los fenómenos, por la cual se nos dan cosas en el espacio y en el tiempo, sólo se puede representar en la percepción, por lo tanto, *a posteriori*.<sup>185</sup>

[...] en el fenómeno, como el medio a través del que se nos dan todos los objetos, hay dos partes: la forma de la intuición (espacio y tiempo), que puede ser conocida y determinada de manera completamente *a priori*, y la materia (lo físico) o el contenido, que indica un algo que se encuentra en el espacio y el tiempo, por tanto que contiene una existencia y que corresponde a la sensación. En relación con esto último, que no puede jamás ser dado de modo determinado sino es empíricamente, no podemos tener nada *a priori* excepto conceptos indeterminados de sensaciones posibles, en la medida en que pertenezcan a la unidad de la apercepción (en una experiencia posible).<sup>186</sup>

Y completémoslo con este otro pasaje, clarísimo, de los MaN:

"Aquello a lo que, propiamente, hay que llamar ciencia de la naturaleza presupone una metafísica de la naturaleza, pues las leyes, es decir, los principios de la necesidad de lo que pertenece a la *existencia* de una cosa, se ocupan de un concepto que no admite construcción, porque la existencia no puede presentarse en ninguna intuición *a priori*"<sup>187</sup>.

La existencia es in-anticipable, irremediabilmente *a posteriori*. Pues bien, ¿tiene ello algo que ver con el carácter no-conceptual, no-discursivo de la existencia? ¿Cuál es la relación, si es que la hay, entre las proposiciones "La existencia no es construible" y "La existencia no es un predicado real"?

Para que algo pueda ser un predicado real tiene que ser llevado a claridad discursiva. Aunque todavía no podemos dar cuenta de esto (véase el apartado I.5.4), todo que lo construible (todo lo matemático) puede ser llevado a determinación discursiva, precisamente cuando se consuma la *separación* de la regla de construcción de su caso singular, mientras que lo que depende del *acto* de la construcción en cuanto acto (y no en cuanto procedimiento general) no puede ser llevado tampoco a claridad discursiva-conceptual. Por ejemplo, "tener 3 lados" es construible y puede ser llevado

---

<sup>185</sup> KrV, A 720 / B 748.

<sup>186</sup> KrV, A 723 / B 751.

<sup>187</sup> MaN, Ak., IV, 469.

a una determinación discursiva como nota (si bien proceder con estas determinaciones como meras notas no lleve en este caso, a ningún lado, a ninguna demostración interesante). Sin embargo, la diferencia entre izquierda y derecha no es construible y no puede ser llevada a claridad discursiva.

Pues bien, ese residuo inconstruible e incapaz de ser llevado a claridad discursiva, ¿tiene algo que ver con la existencia? Podemos decir, por el momento, esto: *si la existencia fuese construible*, entonces podría ser llevada a claridad discursiva y podría ser una nota, es decir, algo que algunos objetos del mundo pueden cumplir y otros no. Ahora bien, eso significaría que la existencia podría ser un predicado real. Como esto último, *ex hipotesi*, no sucede, la existencia no puede ser construible.

Pues bien, ¿por qué la existencia no es construible ni puede ser llevada a notas? Dicho muy rápidamente: porque está vinculada a la sensación, al encuentro (singular en cada caso) con objetos externos en el espacio, y ello es *irremediabilmente inanticipable*. "El único distintivo de la existencia [*Wirklichkeit*]", escribe Kant en los *Postulados* "es la percepción, que suministra la materia al concepto"<sup>188</sup>. Y por KrV B 207 sabemos que "percepción" [*Wahrnehmung*] es conciencia empírica en la que al mismo tiempo hay sensación. Así pues, para poder establecer la existencia, la realidad efectiva, de algo, es necesaria sensación, choque con las cosas del mundo. Es verdad que esta exigencia se puede rebajar un poco y que Kant, recordando las *Analogías de la experiencia*, escribe:

El postulado según el que reconocemos la existencia [*Wirklichkeit*] de las cosas exige percepción, y por tanto una sensación de la que somos conscientes; desde luego no [se exige una percepción] inmediata del objeto mismo cuya existencia se trata de conocer, pero sí una conexión suya con alguna percepción efectiva [*wirklich*] según las analogías de la experiencia [...].<sup>189</sup>

Pero la idea sigue siendo clara: la existencia no puede formar parte de la estructura de la objetividad, porque dicha estructura es *a priori* y la existencia no es determinable *a priori*. Ello es lo que distingue la experiencia posible de la experiencia real (sin dejar de ser en ningún caso experiencia posible), y por ello *no* puede ser un elemento más de la estructura de la experiencia posible, es decir, no puede formar parte de la forma *a priori* de la objetividad (categorías y espacio y tiempo), puesto que la estructura de la

---

<sup>188</sup> KrV, A 225.

<sup>189</sup> KrV, A 225 / B 272.

objetividad tiene que estar ya lógicamente constituida para que puedan darse objetos, y por tanto tiene que ser "anterior" a su darse<sup>190</sup>.

La existencia es justamente el resto irrepetible (y que no puede ser recogido en la estructura de la objetividad) de toda posición de objetividad. Toda posición de objetividad es un acto espontáneo del pensar, pero la existencia no es formulable como un acto del pensar, pues la existencia no tiene que ver con qué tipo de acto del pensar se realice, sino con el hecho de que el acto *se realice o no*.

En efecto, hemos visto ya que el régimen en el que arraigan las modalidades del ser (y, en concreto, la existencia) será ya siempre el *régimen del entendimiento y la sensibilidad*, puesto que "si prescindimos de la intuición sensible (la única que tenemos), no podemos justificar [*belegen*] ninguno de estos conceptos [posibilidad, existencia y necesidad]"<sup>191</sup> y concretamente, en la medida en que estemos hablando de la existencia determinada, será el régimen del entendimiento volcado sobre la sensibilidad. Como resumen de la situación alcanzada podemos leer este texto de los *Postulados*:

En el *mero concepto* de una cosa no puede encontrarse absolutamente ningún distintivo de su existencia. Pues, incluso en el caso de que dicho concepto sea tan completo que no falte en él lo más mínimo para pensar una cosa con todas sus determinaciones internas, la existencia [*Dasein*] no tiene nada que ver con todo eso, sino solamente con la pregunta de si la cosa en cuestión nos es dada de forma que su percepción pueda preceder al concepto.<sup>192</sup>

Y esto otro de KU, §76:

Ahora bien, toda nuestra distinción entre lo meramente posible y lo efectivamente existente [*Wirklichen*] se basa en que lo primero sólo significa la posición de la representación de una cosa con respecto a nuestro concepto y en general a la facultad de pensar, mientras que lo segundo significa la posición de una cosa en sí misma (fuera de ese concepto).<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> Lo que desde luego sí es *a priori* y pertenece a la estructura de la objetividad por pleno derecho es la conciencia de esta situación, a saber, que tiene haber en todo caso existencia, sensación, para poder decir que estamos ante un objeto real.

<sup>191</sup> KrV, B 302, nota.

<sup>192</sup> KrV, A 225 / B 272-273.

<sup>193</sup> KU, §76, Ak., V, 402.

Quedémonos con esa frase de KU §76: la posición de la existencia de una cosa tiene que ver con poner la cosa en sí misma "fuera del concepto". La existencia, lo que distingue lo posible de lo real, está "fuera del concepto". La existencia es un "completamente otro" respecto del concepto, como vimos que señalaba el propio Hegel.

Kant, en efecto, ha sacado la existencia fuera del concepto, y con ello ha revolucionado la metafísica moderna. La existencia para Kant es justamente eso que siempre queda fuera del mundo de los conceptos y, al salir fuera, arrastra fuera de ese mundo todas las diferencias que dependen de ella (y esta comprensión kantiana de la existencia es lo que hace, en definitiva, que las condiciones de la sensibilidad no se reduzcan a las condiciones del entendimiento). Esto será fundamental en la Sección III de nuestra tesis.

### **I.3.2. Los *Postulados del pensar empírico*. La relación entre la estructura y lo material**

Lo que acabamos de decir se puede completar, y sobre todo se puede entender mejor, mediante una breve referencia al único grupo de Principios del Entendimiento puro que (no por casualidad) todavía no ha aparecido directamente en nuestro trabajo: los *Postulados del pensar empírico en general*.

Los *Postulados del pensar empírico en general* se ocupan en principio, como es sabido, de las categorías de modalidad, es decir, de los Principios correspondientes a *posibilidad, existencia y necesidad*. Nos limitaremos a hacer, respecto de esta sección, las consideraciones necesarias al hilo de nuestra reconstrucción.

Hemos comenzado a reconstruir, a partir de los textos de KrV, un cierto procedimiento de construcción o una cierta estructura en la que, hemos dicho, se resuelve la idea moderna de objetividad. Esta estructura, decíamos, determina *a priori* las condiciones que deben cumplirse para que algo sea un objeto de experiencia y, de hecho, sólo determina completamente estas condiciones, que constituyen la "forma de la experiencia". Ahora bien, por la propia noción de lo que es una estructura (véase I.2.2) toda estructura se manifiesta en ciertos fenómenos, y esos fenómenos constituyen una *materialización* de la estructura. ¿Cuál es entonces la materialización de la estructura de la que estamos hablando? ¿En qué fenómenos puede leerse el funcionamiento de la estructura? Es decir, ¿a partir de qué fenómenos puede constatare la intervención de algo estructural? Aquí nos movemos en terreno pantanoso, y la *Kant-Forschung* no ha dejado nunca de discutir esta cuestión. La

presencia de lo estructural aparece ya en la *Introducción* a KrV ligada a la noción de un "conocimiento (sintético) *a priori*", y las "señales seguras" [*sichere Kennzeichnen*] de que nos encontramos ante un conocimiento tal son la "necesidad y la universalidad estricta"<sup>194</sup> con la que se pronuncian sus juicios. En efecto, la necesidad y universalidad respecto de los objetos es, como vimos en I.2.2, una consecuencia necesaria de afirmar cosas acerca de la estructura de objetividad de los objetos y no acerca de los objetos mismos. Se trata de establecer, por tanto, dónde hay juicios universales y estrictamente necesarios, es decir, dónde aparece el conocimiento sintético *a priori*, puesto que allí donde los haya habrá también (en algún sentido) una materialización de la estructura. "Es fácil", dice Kant, "mostrar que hay, realmente en el conocimiento humano tales juicios necesarios y universales en sentido estricto"<sup>195</sup>, pero los comentaristas no siempre se han puesto de acuerdo respecto de cuál es la demostración sistemáticamente importante. Seducidas por el método expositivo que adopta Kant en los *Prolegomena*, muchas interpretaciones –y en primer y privilegiado lugar las del neokantismo clásico– centraron su atención en el *factum* de las ciencias físico-matemáticas, convirtiendo así el proyecto kantiano en una fundamentación filosófica de las ciencias. Pues bien, al margen de que desdibuja completamente el sentido histórico y sistemático del proyecto de Kant, esta estrategia interpretativa también pierde –y eso es lo único importante ahora– la perspectiva adecuada para entender en qué medida en KrV y en los *Prolegomena* hay una fundamentación filosófica del proceder de la ciencia moderna. Esta afirmación nuestra sólo podrá fundamentarse completamente al término de la Sección I (véanse sus Conclusiones), por lo que a estas alturas tiene que adoptar exclusivamente el estatuto de hipótesis de trabajo. Pues bien, forma parte de esa hipótesis el recordar que, si de conocimientos (sintéticos) *a priori* se trata, "incluso en el entendimiento común no faltan nunca" [*selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche*], como reza el título del parágrafo II de la *Introducción* a KrV. En efecto, la demostración de que poseemos conocimientos sintéticos *a priori* se puede realizar, "si se desea un ejemplo tomado de las ciencias", mediante el testimonio de la matemática o la *physica pura* (o *rationalis*)<sup>196</sup>, pero también puede hacerse "a partir del uso más ordinario del entendimiento" (y ese sería justamente el sentido del famoso pasaje de KrV B5<sup>197</sup>). Lo importante aquí no es aquí

---

<sup>194</sup> KrV, B 4.

<sup>195</sup> *Ibidem*.

<sup>196</sup> KrV, B 20, nota.

<sup>197</sup> En KrV, B 5, escribe Kant: "Sin recurrir a semejantes ejemplos como demostración de que existen principios puros *a priori* en nuestro conocimiento, también podríamos mostrar que son indispensables para la posibilidad de la experiencia misma, y por tanto exponerlos *a priori*. Pues, ¿de dónde querría tomar su certeza la propia experiencia, si todas las reglas conforme a las que avanzan fuesen siempre empíricas y, por tanto, contingentes?". Véase también GMS, IV, 455: el concepto de naturaleza "es confirmado por la

señalar que hay dos posibles vías, y que ambas pueden tomarse. Lo importante es señalar que una *depende* de la otra y, por tanto, que una es *más fundamental* que la otra. La hipótesis de trabajo que ahora adoptamos es, precisamente, la tesis de que la certificación de la certeza empírica es más originaria que la certificación a partir del *factum* de las ciencias, y que esta última no se entiende si no se parte de la primera. Asumimos, por tanto (y eso es lo que trataremos de mostrar al final de la Sección I) que la estructura se manifiesta primera y fundamentalmente en el hecho de que la experiencia misma tiene una *possibilitas*, una consistencia, es decir, en que la experiencia es algo y opone una cierta resistencia. Lo cual es estrictamente equivalente a decir que no todo lo que percibimos adquiere rango de experiencia válida por el mero hecho de percibirlo: opera en todo caso una distinción entre lo meramente percibido y lo reconocido como experiencia, como objetivo (véase *supra*, I.2.2). Pues bien, "experiencia posible" es uno de los nombres que recibe en Kant el hecho de que haya criterios de lo que es experiencia y de lo que no lo es. La materialización fundamental de la estructura es este hecho (que no es un hecho contingente, sino una legitimidad), y ello quiere decir que si hay tal hecho (que no es un hecho contingente, etc.) entonces lo que afirma la estructura se cumple<sup>198</sup>. La experiencia posible es la condición general bajo la cual la estructura de la objetividad

---

experiencia e incluso tiene que ser presupuesto inevitablemente si es que ha de ser posible la experiencia [...]"

<sup>198</sup> En este sentido coincidimos con Martínez Marzoa 1989 (*op. cit.* en p. 84, nota 167), pp. 14-18. Que se trata de una legitimidad, y no de un mero hecho contingente se puede documentar en que si no hubiera el hecho bruto de la experiencia (la mera experiencia) la estructura podría seguir siendo perfectamente consistente en términos de consistencia interna, pero no se materializaría en nada, no habría nada que se rigiese por ella. Del mismo modo, la gramática de una lengua muerta sigue siendo perfectamente consistente desde el punto de vista interno, pero ya no hay nada "vivo" o "nuevo" que sea una materialización de dicha estructura. Es decir, la gramática de una lengua muerta es perfectamente coherente en cuanto estructura, pero porque es posible distinguir si este fragmento material y aquel fragmento material pertenece o no a dicha lengua. Por lo tanto, la posibilidad de la estructura es correlativa no de la existencia material, sino de la posibilidad de distinguir esa existencia material de otras (en este caso, de la posibilidad de distinguir experiencias objetivas de experiencias meramente subjetivas).



*vale*<sup>199</sup> (y además vale necesaria y universalmente respecto de los objetos singulares que con ella se construye, como ya hemos indicado, puesto que es una estructura)<sup>200</sup>.

Pues bien, ¿qué tiene que ver esta condición general de la estructura (la experiencia posible) con los *Postulados*? En apariencia nada, porque los *Postulados* versan sobre las categorías de modalidad. Sin embargo, en la sección de los *Postulados del pensar empírico en general* encontramos varias cosas que nos interesa señalar, y de entre ellas la primera y fundamental es la siguiente.

Los Principios del Entendimiento puro correspondientes a las categorías de modalidad tienen la peculiaridad de que *añaden* algo al concepto de una cosa *sin aumentar* dicho concepto en lo más mínimo: los predicados de posibilidad, realidad y necesidad añaden algo a la representación del objeto, pero "no aumentan en lo más mínimo el concepto del que se predicán"<sup>201</sup>. No son, por tanto, principios *sintético-objetivos*. Sin embargo, siguen siendo sintéticos, sólo que *subjetivamente*: "añaden al concepto de una cosa (de algo real) la facultad de conocimiento del que surge [dicho concepto] y en el que tiene su asiento, y no afirman nada más acerca de él"<sup>202</sup>.

¿Qué expresan entonces los *Postulados* respecto del concepto de una cosa? Kant dice: lo único que respecto de un concepto expresan los Principios de la modalidad es el *acto de la facultad de conocimiento* [*Handlung des Erkenntnisvermögens*] mediante el que es producido<sup>203</sup>. Y en efecto los Principios de la modalidad –los *Postulados del pensar empírico en general*– derivan su peculiar estatus de que son precisamente la expresión *explícita* del carácter constructivo-productivo de la estructura de la objetividad. Lo que los *Postulados* ponen de manifiesto es que en todo objeto hay implícito un proceso de producción inteligible, que es precisamente el que les da –cuando se cumple satisfactoriamente– su estatus de objeto. Y precisamente en

<sup>199</sup> Y todo ello independientemente de que la cuestión fundamental de la crítica *no* sea (como no es) la pregunta por la posibilidad *a priori* del conocimiento cierto en general, sino la pregunta por la posibilidad de la "metafísica en sentido propio", es decir, de ese incierto pero deseado saber sintético *a priori* que la tradición denominaba "metafísica especial". La metafísica, afirma Kant, es la "finalidad para la cual lo otro es sólo un medio" (*Prolegomena*, Ak., IV, 327). En efecto, es verdad que el recurso de KrV, B5, por el que Kant encuentra ya en la experiencia misma la "prueba" de existencia de lo sintético *a priori* y el carácter posibilitante de éste con respecto a ella, es dentro de la arquitectónica de la *Crítica* solamente un paso previo para la investigación acerca de la libertad, pero también es cierto que dicho recurso es el que soporta todo el peso de esa arquitectura.

<sup>200</sup> Lo cual no quiere decir que la experiencia posible sea también la condición bajo la cual "vale" la KrV. Muy al contrario, la *crítica de la razón*, entendida como *disciplina* de la razón, tiene su sentido legislativo precisamente "más allá de los estrechos límites de la experiencia posible" (KrV, A 711 / B 739) y precisamente como un "servicio negativo" [*negative Nutzen*].

<sup>201</sup> KrV, A 233 / B 286.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

<sup>203</sup> KrV, A 234 / B 287.

el trecho en el que se extiende ese proceso de construcción habitan las categorías de modalidad. Recordemos en qué sentido.

En KrV B 284 – 285 Kant se detiene a explicar por qué y en qué sentido ha llamado a los Principios de este cuarto grupo precisamente "postulados", y resulta que tal denominación quiere ser –frente al uso de algunos "autores recientes en filosofía" [*neuere philosophische Verfasser*]- una trasposición desde contextos matemáticos:

Ahora bien, en la matemática se denomina postulado a la proposición práctica que contiene únicamente la síntesis por la cual nos damos un objeto en primer lugar y producimos su concepto.<sup>204</sup>

Salta a la vista que los postulados matemáticos *no* se pueden demostrar, porque "el procedimiento que exige es precisamente el mismo por el que producimos el concepto"<sup>205</sup> (en el caso del que está hablando Kant, el concepto de una figura). Toda demostración de un postulado es, en este sentido, un círculo. Y lo es porque, de hecho, los postulados son al mismo tiempo las dos cosas: el principio que se quiere demostrar y el objeto en el que se basa su demostración. El postulado contiene una regla de construcción, pero por ello mismo contiene también –*de iure*, implícitamente– un objeto, a saber, el objeto que se puede construir con aquella regla de construcción y que surge de ella. Si adoptamos el ejemplo de postulado que pone el propio Kant, habría que decir: el postulado "describir un círculo con una línea dada, partiendo de un punto dado, en un plano" es, por un lado, la instrucción que acabamos de escribir y, por otro lado, el círculo que se puede construir siguiendo dicha instrucción (digamos: el concepto matemático de círculo). Un postulado, por tanto, es una entidad doble, de dos caras, que puede tomarse bien como una serie de instrucciones (podríamos decir: "intensionalmente") bien como un objeto o conjunto de objetos ("extensionalmente"). Pues bien, los Principios del Entendimiento puro correspondientes a la categoría de modalidad *son* postulados en este sentido. Tampoco ellos pueden demostrarse, porque para demostrarlos tendríamos que utilizar elementos que sólo obtenemos una vez los asumimos. Y también ellos poseen esa ambigüedad o doble dimensionalidad que caracteriza a los postulados matemáticos. De hecho, este fenómeno no es privativo de los *Postulados del pensar empírico en general* (aunque en ellos se vea de manera especialmente clara), sino que pertenece a la propia esencia de la estructura de la objetividad, y se refleja también en otros puntos de KrV. No está de más, entonces, que nos detengamos un momento en él. En esta sección de los *Postulados* escribe Kant:

---

<sup>204</sup> *Ibidem.*

<sup>205</sup> *Ibidem.*

El postulado de la posibilidad de las cosas exige por tanto que el concepto de las mismas concuerde con las condiciones formales de una experiencia en general. Ahora bien, ésta, es decir, la forma objetiva de la experiencia en general, contiene todas las síntesis necesarias para el conocimiento de los objetos. Un concepto que incorpora en sí una síntesis debe considerarse vacío y falto de referencia a objeto alguno si esa síntesis no pertenece a la experiencia, ya sea en el sentido de que está tomada de ella, en cuyo caso se denomina concepto empírico, ya sea en el sentido de que en ella, como condición *a priori*, descansa la experiencia en general (su forma), en cuyo caso se trata de un concepto puro, el cual sin embargo pertenece a la experiencia porque su objeto sólo en ella puede encontrarse.<sup>206</sup>

En este texto comparece de modo especialmente claro la doble dimensión (intensional-extensional) de la que estamos hablando. La *objective Form der Erfahrung* es lo mismo que las *formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt*, y estas condiciones son las que se cumplen cuando (y sólo cuando) se construye algo en lo que desde I.3.2 venimos llamando "estructura de objetividad". Inmediatamente después se afirma que la *objective Form der Erfahrung* "contiene" todas las síntesis que etc., y en la frase siguiente se dice que una determinada síntesis no "pertenece" a la experiencia (donde "experiencia" es sinónimo de *objective Form der Erfahrung*) y después que cierta otra síntesis sí "pertenece" a esa experiencia. Una entidad a la que pueden pertenecer o no pertenecer ciertas otras entidades es un *conjunto*. Del mismo modo, es un *conjunto* cualquier entidad que contiene ciertas cosas y no contiene otras. Se nos está diciendo por tanto (y además de dos modos distintos) que la estructura de la objetividad, que se nos había presentado por el momento sólo como una serie de reglas de construcción, es también y al mismo tiempo un conjunto. Pero, ¿un conjunto de qué? ¿Qué conjunto? Un conjunto de *síntesis* posibles. La forma de la experiencia es un conjunto de síntesis, formado precisamente por las síntesis de aquellos fenómenos que puedan entrar a formar parte de lo convalidable como "objetivo"<sup>207</sup>. De hecho, la pertenencia a este conjunto es la que decide ni más ni menos si un concepto es vacío o no, es decir, si puede referirse o no a un objeto: "Un concepto que incorpora en sí una síntesis debe considerarse vacío y falto de referencia a objeto alguno si esa

---

<sup>206</sup> KrV, A 220 / B 267.

<sup>207</sup> El hecho de que los elementos del conjunto en cuestión no puedan ser enumerados exhaustivamente (como sucede aquí) no significa en absoluto que no se trate de un conjunto. Todos los conjuntos infinitos tienen esta peculiaridad y todos ellos son en el sentido más estricto conjuntos. Lo único que se pide para cualificar como conjunto es un criterio efectivo que permita decidir, frente a cualquier objeto imaginable, si el objeto pertenece o no pertenece al conjunto.

síntesis no pertenece a la experiencia"<sup>208</sup>. Un objeto es *posible* solamente si la síntesis contenida en su concepto pertenece a ese conjunto.

La estructura de la objetividad, por tanto, es al mismo tiempo un mecanismo de construcción y un *conjunto* de síntesis posibles. Demostrar los *Postulados del pensar empírico en general* equivaldría a demostrar que el conjunto de síntesis posibles es efectivamente lo que el mecanismo de construcción arroja como resultado, pero esto no se puede hacer sin entrar en un círculo, porque ambas cosas (el mecanismo y el conjunto) son una y la misma<sup>209</sup>.

Pues bien, justamente en este sentido es en el sentido en que *postulamos* los Principios de la Modalidad: ellos no amplían nuestro concepto de las cosas, sino que, al poner de manifiesto el proceso de su *producción*, indican cómo se relaciona cada concepto con la facultad de conocer.

Fijémonos, por el momento, solamente en lo siguiente: la posibilidad (real)<sup>210</sup> de una cosa *no* se puede derivar de conceptos *a priori* por sí mismos, sino solamente *en la medida* en que éstos constituyen las condiciones objetivas y formales de la experiencia. El párrafo 7 de este apartado, por último, ilustra esta imposibilidad mediante el ejemplo del *triángulo*. Y es que, en principio, parece posible conocer la realidad objetiva del concepto "triángulo" a partir del mero concepto (puesto que podemos construirlo). Y puesto que el concepto de triángulo es, desde luego, independiente de la experiencia, podría parecer que este caso constituye un contraejemplo de la afirmación crítica según la cual la posibilidad de una cosa no es derivable de conceptos *a priori* como tales. Sin embargo, lo que en realidad hemos construido no es más que la *forma* de un objeto [*die Form von einem Gegenstande*] y, si en el caso del triángulo es posible afirmar la posibilidad de lo construido, ello es *exclusivamente* porque en este caso (como en general en las matemáticas) las reglas de construcción del triángulo *son las mismas* que las reglas que utilizamos en la aprehensión de un fenómeno para formarnos un concepto empírico de él. En efecto:

Lo único que enlaza este concepto [el concepto de un triángulo] con la representación de la posibilidad de una cosa semejante es el hecho de que el espacio es una condición formal *a priori* de la experiencia externa, el hecho de que precisamente la síntesis creadora [*bildende*] mediante la que construimos un triángulo en la imaginación es enteramente idéntica a la

---

<sup>208</sup> KrV, A 220 / B 267.

<sup>209</sup> Sobre este fenómeno circular y su carácter inherente al proyecto de una lógica trascendental, véase el último apartado (*Kreisgang der Beweise und Erläuterung*) de Heidegger 1962 (*op. cit.* en p. 18, nota 23), pp. 187-188.

<sup>210</sup> KrV, B XXVI, nota.

síntesis que ponemos en juego en la aprehensión de un fenómeno para hacernos de él un concepto empírico.<sup>211</sup>

El carácter constructivo-productivo de toda la estructura se presenta en los Postulados, pero ahí se ponen en pie de igualdad (y no por casualidad), la constructividad matemática y la constructividad de la estructura. Esto resulta en este momento problemático, y sobre ello volveremos en el capítulo I.4. Pero, antes de ello, tenemos que reconstruir otro elemento fundamental de la teoría kantiana de la objetividad. Para ello debemos primero situar cuál es lugar sistemático.

### I.3.3. La forma general de la construcción y el objeto trascendental

Quizás no haya cuestión más debatida y discutida en la historia del kantismo que la cuestión de la cosa en sí (*Ding an sich*) y el noumeno. Desde la temprana crítica de Jacobi<sup>212</sup>, que cifraba la suerte del kantismo en la suerte de la doctrina de la cosa en sí, y dibujaba con una extraña exactitud las vías posibles para las lecturas posteriores<sup>213</sup>, todas las grandes interpretaciones de Kant (desde Fichte a Hegel, desde el neokantismo a Heidegger) han tenido que probarse ante esta difícil cuestión. Y todas ellas, desde las lecturas más "idealistas" a las lecturas más "realistas" pasando por las superaciones crítico-fenomenológicas de esa lógica binaria, todas ellas, decimos, han pasado frente a la cosa en sí su prueba de coherencia. Este carácter central de la cuestión de la "cosa en sí" se debe en primer lugar a que ella es el difícil lugar de confluencia de varias líneas argumentales, distintas pero todas ellas importantes, de la crítica kantiana. Pero detrás de esta peculiar situación se encuentra no solamente la importancia sistemática de la cosa en sí para toda interpretación de conjunto de la KrV, sino también una cierta ambigüedad por parte de Kant (que retrospectivamente se tendería a interpretar como "indecisión" o "timidez") en el tratamiento de la misma. A todo lo cual se suma, además, la inestabilidad de Kant en el uso de los términos, que contribuye muchas veces a difuminar las barreras entre la constelación de conceptos formada por "*Ding an sich*", "*Noumenon*", y "*transscendentaler Gegenstand*" e incluso "*Idee*". Como bien ha señalado G. Dreyfus, en "la terminología flotante de Kant, el uso no queda nunca fijado de manera definitiva, y así sucede por ejemplo que la noción

<sup>211</sup> KrV, B 271.

<sup>212</sup> Formulada en el "Apéndice sobre el idealismo trascendental" de su obra *David Hume über das Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787), en *Jacobi's Werke*, Darmstadt, 1976, vol. II, pp. 289 y ss.

<sup>213</sup> Sobre esto, y para una clasificación y ordenación de las grandes interpretaciones del kantismo a partir de la objeción de Jacobi respecto de la cosa en sí, puede verse el cap. II ("La logique des interprétations du kantisme") de la segunda parte de Ferry 2006 (*op. cit.* en p. 39, nota 70), pp. 269-295.

de objeto trascendental pierde a veces el preciso sentido que se le ha dado y pasa a designar la cosa en sí<sup>214</sup>. Recordemos, en cualquier caso, muy brevemente algunas de esas líneas de fuerza en cuya confluencia se asientan estas nociones<sup>215</sup>.

En primer lugar, el propio decurso de la *Estética trascendental* parece exigir la apertura de un lugar sistemático para dicha noción. Para poder decir que la naturaleza de los objetos *depende* de nuestro modo de concebir, en efecto, Kant ha tenido que distinguir primero esas dos cosas –la naturaleza de las cosas y nuestro modo de intuición– y situarlas en lugares diferentes. Ciertamente, cuando consideramos fenómenos, “los objetos, e incluso las propiedades que les atribuimos a dichos objetos, son siempre considerados como algo efectivamente dado, solo que en la medida en que esta propiedad depende exclusivamente del modo de intuición del sujeto en la relación del objeto a él dado, se produce una diferenciación entre ese objeto en cuanto fenómeno y ese mismo objeto en cuanto objeto en sí”<sup>216</sup>. Por lo tanto, para que los objetos de la experiencia sean *meros fenómenos* tiene que haber algo que no sea mero fenómeno<sup>217</sup>. El texto que mejor expone “la causa de que no nos baste el sustrato de la sensibilidad y de que añadamos a los *fenómenos* todavía *noúmenos* que solamente el entendimiento puro pensar”<sup>218</sup> se encuentra en el capítulo de “Fenómenos y Noúmenos”:

La sensibilidad y su campo, a saber, el campo de los fenómenos, se ve limitado mismamente por el entendimiento, en el sentido de que no versa sobre cosas en sí mismas, sino solamente sobre el modo en que se nos aparecen las cosas de acuerdo con nuestra constitución subjetiva. Este fue el resultado de toda la *Estética trascendental*, y también se desprende de forma natural del concepto de un fenómeno en general: al fenómeno le tiene que corresponder algo que en sí mismo no sea fenómeno, puesto que el fenómeno no puede ser nada por sí mismo y fuera de nuestro modo de representación, [y] por tanto, si no queremos que surja un círculo

<sup>214</sup> G. Dreyfus, “L'apparence et ses paradoxes dans la *Critique de la raison pure*”, *Kant-Studien*, 67 (1976), p. 512.

<sup>215</sup> En lo que sigue nos limitamos a recordar la ubicación de la problemática *dentro* de la primera crítica, y renunciamos a examinar la cuestión desde la perspectiva global del pensamiento de Kant. Concretamente, no entramos en las importantes y evidentes determinaciones que reciben estas nociones en *GMS* y *KpV* y en general en el paso a la filosofía práctica, y la posibilidad de interpretar globalmente la cuestión a partir de ellas. Para una interpretación que apunta en esta dirección, véase É. Weil, “Pensar y conocer: la fe y la cosa en sí”, en Weil 2009 (*op. cit.* en p. 64, nota 116), pp. 13–50.

<sup>216</sup> *KrV*, B 69.

<sup>217</sup> Para una panorámica sobre la discusión especializada acerca de la relación entre *Ding an sich* y *Ding in der Erscheinung*, véase el excelente trabajo de documentación que es Natterer 2003 (*op. cit.* en p. 11, nota 8), apartados 7.6, 22.3 y 26.

<sup>218</sup> *KrV*, A 251-252.

constante, la palabra "fenómeno" indicará ya una relación respecto a algo cuya representación inmediata sin duda es sensible, pero que sin embargo en sí mismo –al margen incluso de esta constitución de nuestra sensibilidad en la que se basa la forma de nuestra intuición– tiene que ser algo, es decir, tiene que ser un objeto independiente de la sensibilidad.<sup>219</sup>

Precisamente porque el fenómeno es un objeto dependiente de nuestra sensibilidad, parece que debe remitir a un objeto que sea *independiente* de nuestra sensibilidad: "el mundo de los sentidos contiene únicamente fenómenos, que sin embargo no son cosas en sí mismas, y por ello el entendimiento debe admitir estas últimas (*noumena*), precisamente porque toma a los objetos de la experiencia como meros fenómenos"<sup>220</sup>. La razón de que esto sea así es que la noción de fenómeno, determinada de esta manera, presupone ya una distinción fundamental:

Cuando a determinados objetos en cuanto fenómenos (*Phaenomena*) les damos el nombre de entes de los sentidos [*Sinnenwesen*], al distinguir el modo en que los percibimos de su constitución en sí mismos estamos ya dando por hecho en nuestra forma de utilizar los conceptos que tomamos precisamente estos objetos según su constitución (aunque no podamos intuirlos), o también otras cosas posibles (que no son en absoluto objetos de nuestros sentidos) en cuanto objetos meramente pensados por el entendimiento, y en cierto modo los oponemos a aquellos objetos, llamándolos entes del entendimiento [*Verstandwesen*] (*noumena*).<sup>221</sup>

En definitiva, la propia delimitación de los objetos de la experiencia como meros fenómenos parece exigir la admisión de noumenos, y la propia *Estética* segrega la noción de "cosa en sí", y todo ello a pesar de que, quizás, la noción fuerte de "fenómeno" haya convertido todos estos conceptos en meros conceptos-límite<sup>222</sup>.

<sup>219</sup> *Ibidem*.

<sup>220</sup> *Prolegomena*, IV, 360.

<sup>221</sup> KrV, B 306.

<sup>222</sup> Probablemente nadie ha señalado mejor el carácter históricamente revolucionario de la noción kantiana de "fenómeno" que G. Deleuze en sus clases sobre Kant en la Universidad de Vincennes (véase especialmente la del 14 de marzo de 1978, disponible en <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=58&groupe=Kant&langue=1> y recogida también en *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, 2008). Si la gran tradición de la filosofía, subraya Deleuze, había utilizado (al menos desde el platonismo) el término "fenómeno" para referirse a la apariencia, a lo sensible, es decir, a las cosas que podemos percibir con los sentidos y las había identificado, en contraposición a su esencia, con meras ilusiones, Kant revolucionará completamente este uso e introducirá en él un cambio radical, por el que "fenómeno" ya no significará mera apariencia (como un palo que metido en agua parece roto), sino *aparición*. Sobre la distinción neta y tajante entre "fenómeno"

Por otro lado, al pasar a la Analítica trascendental, en la que se introduce ya la posición de objetividad, parece que este sub-producto generado por la *Estética* (la noción de "cosa en sí") recibe un nuevo nombre: el objeto trascendental. En efecto, la apercepción trascendental instala el objeto enfrente de nosotros como una cosa a la que estamos forzados a someternos, y esta necesidad constituyente de objeto, e inmanente a todo objeto de nuestras representaciones, se denomina objeto trascendental<sup>223</sup>.

Pues bien, dentro de esta multiplicidad de intereses, líneas y usos de expresiones, el único objetivo que se marca un trabajo como este es señalar el lugar sistemático al que pertenece uno de estos usos, y ello *al margen* de que haya además otros usos en el texto de Kant. En este sentido, lo único que nos interesa es mostrar que la noción de "objeto trascendental", apuntada ahora, pertenece a una problemática distinta a la que responden "noúmeno" y "cosa en sí", y que dicha problemática es inherente a la noción de estructura elaborada en este trabajo. Veamos en qué sentido.

Hasta el momento hemos afirmado que en KrV hay una teoría acerca de la objetividad del objeto de experiencia, y que esa teoría se resuelve en un mecanismo estructural de construcción de objetos posibles. Dijimos también, apelando a razones que tienen que ver con la relación general entre "lo estructural" y "lo material", que ese mecanismo no da objetos particulares, sino solamente la pauta que deben cumplir todos los objetos particulares si quieren ser convalidados efectivamente como objetos de experiencia (I.2.2). También hemos visto que la estructura muestra hasta ahora al menos dos modos de presencia en KrV (véase I.3.2): por un lado a), como un conjunto elementos y de reglas de construcción, y por otro lado, b) como un conjunto (dado por comprensión) de síntesis posibles.

Pues bien, ahora nos preguntamos: ¿son estos todos los modos de presencia de la estructura? ¿No se podría considerar la estructura *in concreto* atendiendo a la forma de alguna construcción en particular? Por descontado, esa construcción particular, si existiese y pudiera ser objeto de tematización, no podría ser *un* objeto de experiencia, puesto que ya hemos dicho que la estructura no da objetos particulares. Aun así, nos preguntamos: ¿es compatible con el proyecto de KrV una consideración de este tipo? ¿Admiten las condiciones de la estructura una presentación *in singular*? La respuesta es

---

y "apariencia" en el sentido de apariencia ilusoria, véase la tercera de las *Observaciones generales a la Estética*. La distinción entre "fenómeno" y "apariencia empírica" encierra de entrada algunas dificultades más (véase Dreyfus 1976 [*op. cit.* en p. 103, nota 214]), pero no disminuye en lo más mínimo la corrección de la idea de Deleuze en este punto. Véase en cualquier caso, la caracterización de la apariencia o ilusión empírica como un aspecto físicamente necesario de las cosas, en KrV, B 353-354 y el famoso texto de las *Observaciones generales de la Estética trascendental* sobre la lluvia y el arco iris. KrV, A 45-46 / B 62-63.

<sup>223</sup> KrV, A 109.



que sí, y además no es muy difícil encontrar respaldo textual para esta afirmación, porque lo que acabamos de definir es ni más ni menos que el lugar sistemático de la noción kantiana de "objeto trascendental".

El término de "objeto trascendental" [*trasscendentaler Gegenstand*] aparece de manera explícita en KrV por primera vez en A 109, pero subterráneamente su concepto viene insinuándose desde antes, e incluso desde bastante antes. En cualquier caso, el término en cuestión aflora al hilo de la tematización del concepto de "objeto de las representaciones". ¿Qué debemos entender cuando decimos que un objeto se corresponde con el conocimiento (y por tanto, qué se diferencia de él)? No, evidentemente, algo determinado y conocido (pues ¿qué tipo de aberración conceptual sería el de un objeto conocido que a la vez está "fuera del conocimiento"?), ni tampoco "realidades" macizas y llenas pululando en un transmundo especial. Ese objeto, dice Kant radicalmente, es "una mera X", un "algo en general". ¿Y qué representa esta mera X en general? Pues precisamente que *hay una forma de la objetividad*, que la experiencia no es una cosa "*aufs Geratewohl*", sino que nuestros conocimientos tienen que estar siempre enlazados de determinadas formas. Lo que está fuera del conocimiento y lo que se opone a él —precisamente para constituirlo como conocimiento objetivo— es el mero concepto de "cosa", el mero concepto de "objeto", de "algo" en general, vacío de toda determinación ulterior. Pero es que esta noción de cosa u objeto en general es ni más ni menos que la *exigencia* de que haya cumplimiento de las reglas de construcción de la estructura. Ser "algo" significa satisfacer las exigencias constructivo-formales de la estructura. Esta X (a la que Kant todavía no llama objeto trascendental, pero lo hará en A109) significa que hay unidad formal de los elementos adecuados, es decir, que se respetan las reglas, que la expresión está bien formada. La noción de "objeto trascendental" es, en este contexto y en este sentido, un imperativo de bien-formación. Lo único que dice es que todo fenómeno *debe* estar enlazado según una regla de formación determinada. Puesto que el imperativo de bien-formación es uno y el mismo para todos los objetos de experiencia, por eso el "objeto trascendental" es el *mismo* en todos los casos (independientemente de cuál sea de hecho el fenómeno construido). No hay "objetos trascendentales" correspondientes a cada uno de los fenómenos; hay solamente *el* "objeto trascendental", que resume la *forma* de objeto en general y que, por esa razón, es *uno y el mismo* para todos los objetos: el objeto trascendental "es idéntico para todos los fenómenos"<sup>224</sup>. De hecho, ¿cómo podría no serlo, si todos los objetos son precisamente una misma cosa, a saber, objetos? El objeto trascendental no es, en definitiva, una construcción particular de la estructura, sino la *generalización* de todas

<sup>224</sup> "für alle Erscheinungen einerlei ist". KrV, A 253.

las construcciones particulares posibles. El objeto trascendental, dice Kant, es un "objeto de la intuición sensible en general"<sup>225</sup>.

Ahora bien, ¿por qué ese "objeto trascendental" no es cognoscible<sup>226</sup>? Porque el objeto trascendental no es más que la formulación general de las condiciones de la objetividad, y dichas condiciones implican que en todo objeto de conocimiento tiene que haber sensación, intuición, sensibilidad, pero no establecen (ni pueden establecer) *qué* sensaciones son las que hay en cada caso. En la forma general de objeto de conocimiento no hay intuiciones determinadas<sup>227</sup>, sino una *variable vacía* en aquellos lugares en los que, en cada caso particular, tiene que haber intuiciones determinadas. Ahora bien, es un principio firmemente asentado en Kant el de que no hay conocimiento de objetos que no sea conocimiento de un objeto determinado, es decir, que no hay conocimiento de objetos *in concreto* si no hay intuiciones empíricas (y toda intuición empírica es singular y concreta). Por esta razón el objeto trascendental "ya no puede ser intuido por nosotros"<sup>228</sup>. La incognoscibilidad del objeto trascendental es nada más ni nada menos que *inintuibilidad*.

La noción kantiana de "objeto trascendental" expresa entonces, *in concreto*, la forma general de las construcciones de la estructura y que, en este sentido, formula lo que Rousset llegaba a denominar "la esencia del objeto"<sup>229</sup>. Precisamente por ser la forma *general* de objeto, carece de intuiciones determinadas y no se da a los sentidos, y por ello no puede ser conocido como un objeto de experiencia. En todo esto –y en algunas cosas de las que hemos dicho anteriormente– está sobrevolando una oposición que parece deslindar, de un lado, intuición y singularidad y, de otro lado, concepto y algo así como generalidad o universalidad. Esto puede quedar quizás un poco más claro si nos fijamos en las diferencias entre las nociones de "nómeno" y "objeto trascendental".

Kant es ciertamente tajante a la hora de separar ambos conceptos. En el tercer capítulo de la *Analítica de los Principios* –el capítulo dedicado a "Fenómenos y Noúmenos"– escribe:

El objeto al cual refiero el fenómeno en general es el objeto trascendental, es decir, el pensamiento completamente indeterminado de algo en general. Este objeto no puede llamarse nómeno, pues no conozco lo que

---

<sup>225</sup> *Ibidem*.

<sup>226</sup> Véase, por ejemplo, KrV, B 236: cuando nos elevamos al significado trascendental de nuestros conceptos de objetos, "la casa no es en absoluto una cosa en sí misma, sino solamente un fenómeno, es decir, una representación cuyo objeto trascendental es desconocido".

<sup>227</sup> "Este concepto no puede contener ninguna intuición determinada". KrV, A 109.

<sup>228</sup> *Ibidem*.

<sup>229</sup> Rousset 1967 (*op. cit.* en p. 31, nota 56), p. 319.

en sí mismo es, y no tengo de él ningún otro concepto que el del objeto de una intuición sensible en general.<sup>230</sup>

Para empezar aquí es crucial darse cuenta de que cuando Kant dice "pensamiento completamente indeterminado de algo en general" en este pasaje, el "algo" no se está refiriendo a un *posible lógico* sino a un *posible real* (pues el objeto trascendental no es sino el concepto de "un objeto de la intuición sensible en general")<sup>231</sup>. Exactamente lo contrario sucede, sin embargo, cuando Kant dice que el concepto de noúmeno "significa solamente el pensamiento de algo en general, en el cual abstraigo de toda forma de intuición sensible"<sup>232</sup>. Aquí el "algo" es un posible lógico, no un posible real.

Los noúmenos son "objetos del entendimiento, pero que pueden, en cuanto tales, ser dados a una intuición, aunque no a una intuición sensible (como *coram intuitu intellectuali*)"<sup>233</sup>, es decir, "cosa[s] que ha[n] de ser pensada[s] (sólo mediante el entendimiento puro) como cosa[s] en sí misma[s], y no como objeto[s] de los sentidos [...]"<sup>234</sup>. El carácter de objetos lo reciben precisamente de su vinculación (aunque sea meramente hipotética) a una forma de intuición posible. La única, por así decirlo, "entidad" positiva que poseen los noúmenos es la que se deriva de su *ser pensado*. Son objetos del pensar<sup>235</sup> y su naturaleza se agota, para nosotros, en sus funciones sistemáticas de limitación y acotación. Sin embargo no es eso lo que nos interesa remarcar ahora. Lo que nos interesa remarcar ahora es que el carácter de "objetos" lo reciben precisamente de su nexo (problemático e hipotético) con una forma de intuición. Sólo hay objetos cuando hay intuición.

---

<sup>230</sup> KrV, A 253.

<sup>231</sup> El pasaje definitivo para lo que estamos diciendo es el que reproducimos a continuación *in extenso*: "Todas nuestras representaciones son de hecho referidas por el entendimiento a algún objeto, y, puesto que los fenómenos no son otra cosa que representaciones, el entendimiento los refiere a un algo como objeto de la intuición sensible: pero en este sentido ese algo es solamente el objeto trascendental. Ahora bien, dicho objeto significa algo = x, de lo cual no sabemos nada en absoluto y ni podemos tampoco en general saberlo (dada la actual disposición de nuestro entendimiento), sino que solamente puede servir como correlato de la unidad de la apercepción para la unidad de lo múltiple en la intuición sensible, gracias a la cual el entendimiento unifica lo múltiple en el concepto de un objeto. Este objeto trascendental no se deja separar en absoluto de los datos sensibles, porque entonces no queda nada mediante lo cual ser pensado. Por tanto no es un objeto del conocimiento en sí mismo, sino solamente la representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, a través del cual lo múltiple de dichos fenómenos es determinable". KrV, A 250-251.

<sup>232</sup> KrV, A 252.

<sup>233</sup> KrV, A 248-249.

<sup>234</sup> KrV, B 310.

<sup>235</sup> "todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los meros objetos de la experiencia. No obstante debe hacerse notar en ello la reserva de que, aunque no podemos conocer estos mismos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, pensarlos como tales". KrV, B XXVI.

En efecto, el concepto de *objeto trascendental* pertenece al nivel sistemático en el que entendimiento y sensibilidad (intuición sensible) trabajan juntos. Es simplemente la *generalización* del concepto de objeto de experiencia, esto es, la generalización del trabajo común de entendimiento y sensibilidad (puesto que "el entendimiento y la sensibilidad que nosotros poseemos sólo pueden determinar objetos si actúan conjuntamente"<sup>236</sup>). El *noúmeno* (en sentido negativo), por el contrario, pertenece a un nivel en el que el entendimiento se ha desconectado de *toda referencia* a la intuición sensible. Pero *no* así de toda referencia a la intuición. Y el hecho de que Kant hable de los noúmenos en términos de "objetos" e incluso el mero hecho de que Kant hable de los noúmenos en plural (frente al objeto trascendental, que es estrictamente único) son muy reveladores e indicativos de que pluralidad y la singularidad están atadas, de suyo, al concepto de *intuición en general*, y no necesariamente al de intuición sensible.

En definitiva, el objeto trascendental expresa la forma general del objeto de experiencia, y en este sentido expresa de un modo distinto a los anteriores la propia estructura de objetividad. Y precisamente porque expresa el núcleo de la estructura, podemos presuponer que abarca y precede al conjunto de toda la experiencia posible: "a este objeto trascendental le podemos atribuir toda la extensión y conexión de nuestras percepciones posibles y decir que está dado en sí mismo antes de toda experiencia"<sup>237</sup>. Ahora bien, por un lado este objeto trascendental no es, en realidad, ningún objeto<sup>238</sup>, sino la forma general de todo objeto, y por otro lado, expresa el *límite* de lo que puede ser estructuralmente desarrollado. La lógica trascendental no llega, por lo tanto, más allá de la determinación de un *objeto trascendental* subyacente a toda experiencia objetiva concreta.

Ello quiere decir que la estructura de la objetividad tiene, pues, un carácter meramente anticipatorio o, como podría decirse igualmente, pre-figurador: se limita a dibujar el horizonte en el que pueda haber experiencia objetiva. En efecto, "todo lo que entendimiento puede conseguir *a priori* es anticipar la forma de una experiencia posible en general"<sup>239</sup> y, en la medida en que los *schemata* trascendentales contienen la determinación del "sentido interno en general según las condiciones de su forma (el tiempo)"<sup>240</sup>, expresan únicamente la síntesis pura de aquello que la percepción puede dar *a posteriori*, pero nunca de la intuición del objeto real, porque "esto debe ser

---

<sup>236</sup> KrV, A 258 / B 314.

<sup>237</sup> KrV, B 522-523.

<sup>238</sup> B.-S. von Wolff-Metternich habla, en este sentido, del "objeto en general" como "*uneigentlicher Erkenntnisgegenstand*" de la reflexión filosófico-trascendental. B.-S. von Wolff-Metternich, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*, Berlín, 1995, pp. 97 y ss.

<sup>239</sup> KrV, B 303.

<sup>240</sup> KrV, B 181.

necesariamente empírico"<sup>241</sup>. Pues bien, este fenómeno, que hemos observado ya desde varios puntos de vista, tiene consecuencias muy importantes para la comprensión de la teoría kantiana de la objetividad y para su propia articulación interna. Debemos considerarlo, ahora, desde otra perspectiva.

#### I.3.4. Materia y forma. Sobre la arquitectura del proyecto de una crítica de la razón pura

En efecto, la sistemática interna de KrV responde, en un nivel muy profundo, a un imperativo de re-ordenación a la luz de la caracterización de la "existencia" como aquello que no puede ser jamás anticipado (véase, *supra*, I.3.1) Este tajante corte entre la forma y la materia del fenómeno, corte que "consistuye propiamente la diferencia entre lo empírico y el conocimiento *a priori*"<sup>242</sup>, atraviesa la totalidad del proyecto crítico, y enlaza sistemáticamente varios de sus puntos fundamentales<sup>243</sup>. Para poder avanzar, más adelante, hacia los capítulos I.4.1 y I.4.2, y en general hacia la sección III, es necesario señalar ahora parte de estos enlaces sistemáticos:

1. En primer lugar, el tajante corte entre materia y forma de la experiencia determina ya, en el corazón mismo de la primera *Crítica*, la separación entre los dos tipos de síntesis que se tematizan en la nota de KrV B 202, y que nosotros ya hemos abordado en I.2.1. En efecto, la diferencia que allí se establecía entre *compositio* [*Zusammensetzung*] y *nexus* [*Verknüpfung*] como diferentes tipos de síntesis responde a la distinta direccionalidad que cada uno de ellos tiene: si el primer tipo se dirige a lo que puede ser "considerado matemáticamente", el segundo "conciene al enlace de la existencia de lo múltiple"<sup>244</sup>, e incluso dentro de la propia *compositio* la diferencia entre *Aggregation* (como síntesis de lo homogéneo dirigida a magnitudes *extensivas*) y *Coalition* (como síntesis de lo homogéneo dirigida a magnitudes *intensivas*) responde también a

---

<sup>241</sup> KrV, B 748.

<sup>242</sup> KrV, B 208.

<sup>243</sup> Pocos autores han señalado esta situación sistemática (si bien, como veremos, con una finalidad hermenéutica que no compartimos) con tanta claridad como G. Krüger en "Der Maßstab der kantischen Kritik", *Kant-Studien*, 39 (1934), recogido en *op. cit.* en p. 73, nota 140. Krüger escribía allí: "El revolucionario, moderno, poder de la ciencia, al que la 'propuesta del ingenioso Bacon de Verulam' hacía un llamamiento, se extiende solamente a la 'forma' del ser; el 'pensar proyectivo' [*Hineindenken*] y la 'producción por uno mismo' [*Selbst-Hervorbringen*] afectan solamente a los 'principios', mientras que las necesarias 'consecuencias' (en la matemática) deben ser descubiertas intuitivamente y la materia de la experiencia, 'de acuerdo con lo que la razón misma pone en la naturaleza', debe ser 'buscada' en dicha experiencia" (p. 259).

<sup>244</sup> KrV, B 202.

una diferencia relacionada con esto<sup>245</sup>. Pero, tal y como hemos podido ver en I.2.3 y I.3.1, la determinación de la existencia, es decir, de lo material del conocimiento, tiene que ser *dada* en la experiencia y no puede ser derivada de la propia estructura.

2. Ahora bien, en la medida en que “la materia de los conocimientos es el objeto” y en que “la concordancia con el mismo es la verdad”<sup>246</sup>, el corte entre materia y forma debe afectar necesariamente también a la constitución interna de la propia analítica trascendental en cuanto “lógica de la verdad”<sup>247</sup>. Y, en efecto, en la medida en que también es una “lógica trascendental” que ha abstraído del contenido *empírico* –aunque no del contenido puro<sup>248</sup>– y, por tanto, ha abstraído de la *diversidad* material de los objetos del conocimiento, sucede que también en el caso de la estructura de objetividad de objetos nos encontramos una *insuficiencia* radical en este punto. Dicha insuficiencia es tematizada por Kant al hilo de la noción de “lógica general”<sup>249</sup> pero afecta igualmente, como acabamos de indicar, a la lógica trascendental, y se puede formular en los siguientes términos:

Un criterio universal de verdad sería aquel que fuese válido acerca de todos los conocimientos sin distinción de sus objetos. Sin embargo, puesto que en ese caso se abstrae de todo contenido del conocimiento (de la relación a su objeto), y la verdad versa justamente sobre dicho contenido, resulta evidente que es todo de punto imposible y absurdo preguntar por un distintivo de la verdad del contenido del conocimiento en cuestión, y que por tanto resulta imposible ofrecer un criterio de la verdad que sea suficiente y sin embargo al mismo tiempo universal.<sup>250</sup>

Se trata por tanto de que la noción de un criterio necesario y suficiente de la verdad reúne dos determinaciones incompatibles entre sí, a saber, por un lado, la necesidad de desconectar el contenido –la *materia*– de todos los conocimientos (pues sólo así podría ser válido para todos ellos) y, por otro lado, la necesidad de tomar en cuenta justamente el contenido particular de cada conocimiento (pues sólo así puede pronunciarse sobre *su* verdad). Esto significa que “acerca de la verdad del

<sup>245</sup> Sobre esto, véase *infra* el capítulo I.4.1.

<sup>246</sup> Reflexión 2155.

<sup>247</sup> KrV, A 62 / B 87.

<sup>248</sup> Puesto que esta lógica contiene “las reglas del pensar puro de un objeto”. KrV, A 55 / B 80.

<sup>249</sup> Véase el apartado III (“De la división de la lógica general en analítica y dialéctica”) de la Introducción a la Lógica Trascendental de KrV, así como el VII de la Introducción a la *Logik-Jäsche*.

<sup>250</sup> KrV, A 58-59 / B 83.

conocimiento, según la materia de éste, no puede exigirse ningún criterio universal, porque tal cosa resulta en sí misma contradictoria<sup>251</sup>.

Esta imposibilidad comporta, pues, que la estructura de objetividad presente en la lógica trascendental sólo puede ser, propiamente, "un canon del enjuiciamiento del uso empírico"<sup>252</sup> del entendimiento, y que toda utilización de ella como "*organon* de un uso universal e ilimitado" será necesariamente *dialéctica*.

3. En efecto, el corte sistemático entre forma y materia determina también que la legislación empírica sea *inderivable* de la legislación trascendental, tal como establece el conocido texto del §26 de KrV:

Pero la facultad del entendimiento puro de prescribir *a priori*, mediante categorías, leyes a los fenómenos, no se extiende a más leyes que aquellas en las que se basa una naturaleza *en general*, como conformidad legal de los fenómenos en el espacio y el tiempo. Las leyes particulares, puesto que conciernen a fenómenos empíricamente determinados, no pueden *deducirse completamente* de ellas, aunque estén todas, *en general*, sujetas a estas últimas.<sup>253</sup>

Que "los fenómenos empíricamente determinados", es decir, la legalidad empírica, no puede deducirse de la mera legalidad trascendental dibujada por la estructura<sup>254</sup> quiere decir, en efecto, que la forma pura del conocimiento no produce *por sí misma* la materia o, como gusta decir a algunos autores, que la forma así entendida no es genética<sup>255</sup>. No se trata ahora de la oposición entre *naturaleza formaliter* y *materialitar*

---

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> KrV, A 65 / B 88.

<sup>253</sup> KrV, B 165.

<sup>254</sup> El famoso texto de B 165 tiene su parangón en este otro texto de la edición A, que citamos *in extenso*: "por exagerado y absurdo que parezca decir que el entendimiento mismo es la fuente de las leyes de la naturaleza y por tanto de la unidad formal de la naturaleza, tal afirmación es sin embargo correcta y adecuada a su objeto, es decir, a la experiencia. Desde luego las leyes empíricas como tales de ningún modo pueden derivar su origen del entendimiento puro, como tampoco la inabarcable multiplicidad de los fenómenos puede ser concebida suficientemente a partir de la forma pura de la intuición sensible. Pero todas las leyes empíricas son solamente determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento, bajo las cuales y mediante cuya norma aquellas son en primer lugar posibles, y los fenómenos adoptan una forma legal, del mismo modo en que todos los fenómenos, a despecho de la variedad de su forma empírica, sin embargo siempre deben ser conformes a las condiciones de la forma pura de la sensibilidad". KrV, A 127.

<sup>255</sup> Sobre la diferencia entre legalidad empírica y legalidad trascendental puede verse Buchdahl 1992 (*op. cit.* en p. 66, nota 123), donde se ejemplifica e el caso de la causalidad, y donde el autor escribe: "podemos distinguir aquí de nuevo dos casos: 1. La causalidad como un concepto trascendental que convierte unas series contingentes de percepciones en una secuencia objetiva de sucesos; 2. La causalidad como un concepto empleado en un contexto inductivo, donde suministra un medio formal de convertir un juicio

*spectata*, sino de que la propia estructura de la objetividad –tomada bien como conjunto de leyes o bien como conjunto de objetos sometidos a esas leyes, es decir, bien formados– sólo nos enseña “qué es la experiencia en general y qué es lo que puede ser conocido como objeto de la misma”<sup>256</sup>. Ahora bien, ello quiere decir al mismo tiempo que la materia está *infradeterminada* por la forma, esto es, que una misma forma puede ser forma de múltiples materias distintas, y que no está dicho en ningún sitio de cuál en concreto debe serlo. La estructura delimita, como vamos a ver a continuación, un espacio *abierto*. Y esto nos lleva a otro de los enlaces sistemáticos: la ruptura interna entre la “unidad del entendimiento” y la “unidad de la razón”.

4. En efecto, en las primeras páginas del “Apéndice a la Dialéctica trascendental”, la “unidad sistemática o racional de la multiplicidad de los conocimientos del entendimiento” es presentada como un *principio lógico*, que sirve para “ayudar a progresar al entendimiento a través de ideas, allí donde el entendimiento por sí solo no alcanza a establecer reglas y, al mismo tiempo, para suministrar unanimidad (sistemática) bajo un principio, y con ello conexión, a la diversidad de sus reglas, en la medida en que ello es posible”<sup>257</sup>.

Pues bien, el tajante corte entre materia y forma se manifiesta en este punto –arquitectónicamente– en la imposibilidad de que semejante principio lógico sea también un “principio trascendental de la razón” [*transscendentaler Grundsatz der Vernunft*], en el sentido de un principio trascendental objetivo<sup>258</sup>, que convertiría en necesaria la unidad sistemática “no sólo subjetiva y lógicamente, como método, sino objetivamente”<sup>259</sup>. En efecto, si la unidad sistemática del conocimiento fuera un

que concierne a una uniformidad de secuencias en un juicio de causalidad. [...] Esto no contradice el hecho de que Kant a veces une los dos casos, especialmente por la necesidad de una exposición popular, como en *Prolegomena*... con el ejemplo del sol que calienta la piedra” (*ibidem*, pp. 229-230). El propio Kant escribe: “cuando, por tanto, se derrite la cera que antes era sólida, yo puedo conocer *a priori* que algo (por ejemplo, el calor producido por el sol) ha tenido que preceder a ese hecho, el cual se sigue de ello según una ley constante, aunque sin recurrir a la experiencia yo no podría conocer determinadamente y *a priori* ni la causa a partir del efecto, ni el efecto a partir de la causa. Así pues, él [Hume] cometió el error de derivar la contingencia de la ley misma a partir de la contingencia de nuestra determinación según la ley”. KrV, B 794. Sobre la relación entre legalidad trascendental, legalidad empírica y legalidad metafísica en KrV y MaN, véase M.A. Santos Gracia, “Kant y la lógica de la investigación científica”, *Teorema*, vol. XXIII/1-3 (2004), pp. 199-213.

<sup>256</sup> KrV, B 165.

<sup>257</sup> KrV, A 648 / B 676.

<sup>258</sup> Y ello aunque en el Apéndice sobre el uso regulativo de las ideas se trate de un principio *verdaderamente* trascendental (si bien subjetivo), que comporta su propia “deducción trascendental de las ideas”, tal y como sucede en KrV, A 669-670 / B 698. Sobre la declinación subjetiva de lo trascendental, en cuanto complemento y fundamento de la declinación objetiva (que es la única de la que se ocupa, ciertamente, este trabajo), véase el Apéndice a la Sección III.

<sup>259</sup> KrV, A 648 / B 676.



principio no sólo lógico sino también trascendental-objetivo, es decir, si los conocimientos del entendimiento estuvieran determinados en sí para tener tal "unidad sistemática", y dicha unidad se pudiera "postular *a priori*, incluso prescindiendo de este interés de la razón", entonces se podría decir que "todos los conocimientos posibles del entendimiento (incluidos los empíricos) poseen unidad racional y están situados bajo principios comunes, a partir de los cuales pueden ser deducidos independientemente de su diversidad"<sup>260</sup>. En tal caso podrían entonces deducirse *lógicamente* conocimientos *empíricos* a partir de la propia estructura *a priori* de la objetividad. Y ello, a su vez, comportaría que estamos ya en posesión de un criterio suficiente y necesario de verdad.

Sin embargo, esta posibilidad ha sido tajantemente descartada ya en la Introducción a la *Lógica trascendental*, como acabamos de ver, y la unidad sistemática racional de los conocimientos del entendimiento "es meramente hipotética"<sup>261</sup>. Si lo "sistemático del conocimiento", como escribe Kant, consiste en su "conexión a partir de un solo principio"<sup>262</sup>, entonces la sistematicidad del conocimiento teórico no llega nunca a cubrir por completo lo empírico. La sistematicidad racional de lo irreductiblemente empírico está excluida, de antemano y por principios: el principio sistemático de la razón "va mucho más allá de donde podrían llegar la experiencia o la observación", y no puede "determinar nada"<sup>263</sup>.

Pues bien, esa exclusión es la que permite que se constituya una estructura en el sentido mencionado en este trabajo. O, dicho de otra manera, *no* podría haber una estructura en KrV si no hubiese también esta exclusión por principios, y el hecho de que la haya es otra razón más para considerar que la noción técnica de "estructura" explica mejor que otras la arquitectura y el sentido de lo que ocurre en la obra.

Ahora bien, precisamente por ello, porque el reino de la existencia está infradeterminado por la estructura, y el "principio lógico de la unidad racional de las reglas" *no* es un principio trascendental<sup>264</sup>, se abre también entonces el espacio sistemático y el problema –que sólo se tratará en profundidad en KU– de la "unidad empírica de la experiencia". En efecto, en el apartado V de la *Einleitung* de 1790 a KU, escribe Kant:

---

<sup>260</sup> KrV, A 648 / B 676.

<sup>261</sup> KrV, A 649 / B 677.

<sup>262</sup> KrV, A 645 / B 673.

<sup>263</sup> KrV, A 668 / B 696.

<sup>264</sup> Si bien el principio lógico tiene que *presuponer* un principio trascendental semejante, "por el cual tal unidad sistemática, como vinculada a los objetos mismos, se asume *a priori* como necesaria". KrV, A 650-651 / B 678-679.

Ahora bien, los objetos del conocimiento empírico, al margen de aquella condición formal del tiempo, son además o determinados o, en la medida en la que se puede juzgar *a priori*, determinables de distintos modos, de tal manera que naturalezas específicamente distintas, más allá de lo que todas ellas tienen en común por pertenecer a la naturaleza en general, pueden ser causas de modos infinitamente diversos, y cada uno de estos modos (de acuerdo con el concepto de una causa en general) debe contener su regla, la cual constituye ley y por tanto conlleva en sí misma necesidad, aunque conforme a la constitución y los límites de nuestra facultad de conocimiento no podamos concebir en absoluto dicha necesidad. Por lo tanto debemos pensar en la naturaleza, por lo que respecta a sus leyes meramente empíricas, la posibilidad de infinitas leyes diversas, que no obstante son contingentes para nuestra comprensión (no pueden ser conocidas *a priori*); y en relación a las cuales enjuiciamos la unidad de la naturaleza según leyes empíricas y juzgamos contingente la unidad de la experiencia (como sistema según leyes empíricas).<sup>265</sup>

Este espacio es el espacio en el que habita la noción estructural de "regulatividad", la cual constituye el siguiente enlace que queremos señalar.

5. Es evidente que los principios de la razón y los principios del entendimiento son regulativos en un sentido muy distinto. Para empezar, porque *todos* los principios del entendimiento (incluso los regulativos) son en un sentido fuerte constitutivos, como constatamos ya en I.3.2. al hilo de este texto del comienzo del capítulo III de la Analítica de KrV:

Los principios del entendimiento puro, ya sean constitutivos *a priori* (como los matemáticos), ya sean meramente regulativos (como los dinámicos), no contienen nada más que el esquema puro de la experiencia posible, por así decirlo; pues esta toma su unidad solamente de la unidad sintética que el entendimiento en relación con la apercepción confiere, originariamente y a partir de sí mismo, a la síntesis de la imaginación, y con respecto a la cual los fenómenos, como datos para un conocimiento posible, deben relacionarse y concordar *a priori*.<sup>266</sup>

Por el contrario, y a diferencia de los principios del entendimiento puro, "las ideas trascendentales no son nunca de uso constitutivo, de manera que a través ellas fuesen

<sup>265</sup> KU, Einleitung, V, Ak., V, 183.

<sup>266</sup> KrV, B 295-296.

dados conceptos de ciertos objetos"<sup>267</sup>. Y, en efecto, por muy regulativos que fuesen los principios dinámicos del entendimiento, como quedó establecido en I.3.1, "dichas leyes dinámicas" eran sin embargo "constitutivas con respecto a la *experiencia*, en la medida en que hacen posibles *a priori* los *conceptos* sin los cuales no tiene lugar experiencia alguna"<sup>268</sup>. Y esto es precisamente el estatuto que no pueden tener los principios de la razón pura: "por el contrario, los principios de la razón no pueden ser constitutivos ni siquiera con respecto a los *conceptos* empíricos".

Sin embargo, pese a todas estas diferencias, existe una unidad de fondo entre ambos fenómenos que se refleja, es verdad, en que comparten un mismo nombre y que en ambos casos parece que se trata de "buscar" algo, pero que *no* se reduce a que en ambos casos se trate de "buscar" algo. O, dicho de otro modo, existe una unidad originaria respecto de la cual la exigencia de buscar es solamente un fenómeno de superficie. Esa unidad de fondo es la que da sentido sistemático al término "*eben*" en el siguiente texto:

El entendimiento constituye para la razón un objeto precisamente [*eben*] como la sensibilidad lo constituye para el entendimiento. [...] Pero las acciones del entendimiento, sin los esquemas de la sensibilidad, son *indeterminadas*; y precisamente [*eben*] del mismo modo, la *unidad de la razón* es en sí misma también *indeterminada* con respecto a las condiciones bajo las cuales el entendimiento debe enlazar sistemáticamente sus conceptos, y con respecto al grado hasta el que ha de hacerlo.<sup>269</sup>

En efecto, la constitución interna de la *Dialéctica* de KrV en una *pars destruens* y una *pars construens* responde precisamente [*eben*] al mismo hecho sistemático que da cuenta de la estructura. Dado que la estructura de objetividad de objetos se ha constituido en un ejercicio de abstracción respecto de todo lo empírico (aunque no así de lo puro), ese ejercicio acarrea la ceguera respecto de todas las *variaciones* que se producen o pueden producir dentro de esa dimensión empírica. En este sentido, el entero reino de la existencia (la materia) ha quedado en situación de infradeterminación respecto de la estructura de la objetividad delimitada en KrV (la forma) y la estructura es incapaz de identificar determinadamente existencia alguna. Y, además, la constitución de una legalidad trascendental *necesariamente* había de dejar un espacio de indeterminación, precisamente porque la estructura es incapaz ya de determinar diferencias en aspectos de los que se ha hecho abstracción. Hasta el momento nos hemos mantenido –con

---

<sup>267</sup> KrV, A 644 / B 672.

<sup>268</sup> KrV, A 664 / B 692.

<sup>269</sup> KrV, A 664-665 / B 692-693.

esta afirmación— en el nivel de la constitución de los objetos o fenómenos o, dicho en la terminología kantiana de las facultades, en el nivel que corresponde al trabajo conjunto de la “sensibilidad y el entendimiento”. Y sin embargo, en el estudio de la razón como “facultad de los principios”, es decir, en la *Dialéctica* no se trata ya de entendimiento y sensibilidad, sino de “entendimiento y razón”<sup>270</sup>.

Pues bien, también en este nivel aparece una estructura del mismo tipo que la estructura del nivel anterior, y que se asienta sobre los mismos goznes que ella. Lo regulativo en la *Dialéctica* responde a la reproducción a otro nivel del *mismo* corte que convertía a los Principios Dinámicos del entendimiento en regulativos. Lo regulativo podría caracterizarse así, en los dos niveles, como aquel excedente racional, necesario para la orientación, que se crea en aquellos lugares en los que se pone de manifiesto que la *materia* (de los fenómenos o las leyes empíricas) *no* es construible en la estructura, es decir, no es se deriva de la *forma*<sup>271</sup>.

Sólo ahora puede entenderse que del mismo modo que las *Analogías de la Experiencia* proporcionaban un criterio de *orientación y búsqueda* en lo material de la experiencia, es decir, en la existencia, así los Principios de la Razón, en cuanto portadores de la idea de la unidad sistemática del entendimiento, solo servirán, regulativamente, “para buscar dicha unidad en la conexión de las cosas según leyes universales de la naturaleza y, en la medida en que pueda encontrarse algo de ese tipo por la vía empírica, para creer que nos hemos acercado a la completitud de su uso, aunque evidentemente jamás va a ser alcanzada”<sup>272</sup>.

6. Todos estos enlaces forman, según la tesis que estamos defendiendo, un conjunto de hechos sistemáticos que reciben su unidad y su sentido a partir de la delimitación de la noción de “existencia” dibujada en el capítulo I.3 y más en general de la delimitación de la noción de estructura dibujada desde el capítulo I.2. Pues bien, otro de los hechos sistemáticos que lo atestiguan —y quizás la manifestación más clara de todo ello— se encuentra en la reconstitución crítica de las categorías clásicas de “contingencia” y “necesidad”. Por ello nos detendremos un poco más en este enlace, tratando de mostrar que las modulaciones del concepto de “necesidad” [*Notwendigkeit*]

<sup>270</sup> “La razón nunca se refiere directamente a un objeto, sino solamente al entendimiento y, por medio de éste, a su propio uso empírico” (KrV, A 643 / B 671); “así pues, propiamente, la razón tiene como objeto solamente el entendimiento y su adecuado empleo”. KrV, A 644 / B 671-672.

<sup>271</sup> Podría echarse en falta, en este punto, una explicación acerca del carácter “subjetivo” de los principios de la razón por oposición a los principios del entendimiento, que tienen carácter “objetivo”. Se exigiría así contestar a la pregunta: ¿a qué debe la razón, en cuanto facultad de *Prinzipien*, su carácter subjetivo? Sin embargo esta pregunta no es la esencial. La pregunta esencial tendría que ser más bien: ¿cómo es posible que el entendimiento —a pesar de ser una facultad subjetiva del ánimo— produzca principios objetivos? No se trata, en definitiva, de que la razón tenga una dimensión subjetiva, sino de que el entendimiento abra *además* una dimensión de objetividad.

<sup>272</sup> KrV, A 692 / B 720.

que aparecen en el proyecto de una KrV son *exactamente* las mismas posibilidades que admite, en abstracto, la noción de "necesidad en una estructura".

En abstracto, lo *necesario* en una estructura no puede ser nunca nada material –podríamos decir: nada "óntico"–, no puede ser ninguna construcción singular concreta formada de acuerdo con las reglas o principios de formación de la estructura: lo único que es necesario en una estructura son las reglas mismas<sup>273</sup>, la estructura misma, y además esta necesidad es una necesidad *condicionada*. En efecto, lo que esa necesidad expresa es que *si hay* alguna de las cosas que se rigen por la estructura, *entonces* eso que hay debe ser de tal modo o debe poseer tales rasgos, pero no puede dar jamás el *que haya* o no haya tal o cual cosa, dado que ese haber o no haber ya no es la estructura, sino lo material<sup>274</sup>. En este sentido puede ayudarnos una analogía con estructuras gramaticales. La estructura gramatical de la lengua "francés" puede especificar y de hecho especifica determinadas reglas de construcción "necesarias" (en el sentido de que si se combinan sonidos o manchas de tinta sin obedecer dichas reglas lo producido no será "francés"), pero la idea de que una producción particular, un objeto material, –por ejemplo la frase "*J'ai dormi*"– sea "necesaria" en el sentido de que no pueda no darse "en la realidad" es enteramente absurda. Toda necesidad en una estructura del tipo de la que estamos tratando es y solo puede ser *necesidad condicionada* a la presencia de aquello material que se rige por ella. Tal necesidad tiene pues la forma general de un condicional, es decir, la forma *prótasis – apódosis*: si hay algo material que se rige por la estructura, entonces lo expuesto en la estructura es necesario respecto de eso material<sup>275</sup>.

Decimos entonces que, primariamente, lo único necesario en una estructura de este tipo son las reglas de construcción, y que esa necesidad es condicionada. El siguiente paso es notar que, precisamente por ello, hay también lugar para un tipo *secundario* y derivado de necesidad que se dice no ya de las reglas sino de las *relaciones*

---

<sup>273</sup> Reglas que, según la analogía que aquí estamos defendiendo, se corresponden con lo que Kant llama "leyes universales" en el siguiente texto de la Introducción de KU: "Desde luego, encontramos [...] en los fundamentos de la posibilidad de una experiencia en primer lugar algo necesario, a saber, las leyes universales sin las cuales la naturaleza en general (como objeto de los sentidos) no puede ser pensada; y estas leyes se basan en las categorías, aplicadas a las condiciones formales de toda intuición posible para nosotros, en la medida en que ésta está al mismo tiempo dada *a priori*". KU, V, BXXXII, A XXX.

<sup>274</sup> Véase el capítulo I.3.1, donde hemos analizado el significado de textos como éste: "en el *mero concepto* de una cosa no se puede encontrar ningún carácter de su existencia". KrV, A 225 / B 272.

<sup>275</sup> Hjelmslev escribía: "Una teoría nos permite deducir teoremas, todos los cuales han de tener forma de implicaciones (en el sentido lógico) o ser susceptibles de transposición a tal forma condicional. Tales teoremas sólo afirman que si se cumple una condición se sigue la certeza de una proposición dada. Al aplicar la teoría se pondrá de manifiesto si la condición se cumple en algún caso dado". Hjelmslev 1971 (*op. cit.* en p. 67, nota 128), p. 28.

entre los elementos de construcción. Dado que las reglas son necesarias, y las reglas fijan los modos válidos de combinación y conjugación de elementos, sucede que, si en una determinada construcción figura ya un determinado tipo de elemento, entonces es necesario que figure también en ella un elemento de cierto otro tipo, con lo cual este último elemento es, bajo el conjunto de las condiciones dadas, *necesario*. Por ejemplo, si en una construcción lingüística figura un verbo de los llamados transitivos, entonces es necesario que figure también un complemento directo para ese verbo, y dicho complemento es en ese sentido restringido "necesario". En resumen, el análisis de la propia noción de estructura arroja como resultado que toda "necesidad" en ella debe ser de uno de los siguientes tipos:

- a) O bien la *necesidad* de las reglas de construcción o reglas estructurales mismas, que es una necesidad *condicionada*, pero solamente condicionada a la presencia efectiva del material que se rige por la estructura.
- b) O bien la *necesidad* en virtud de la cual, una vez dados ciertos elementos en una construcción concreta, entonces necesariamente también deber darse ciertos otros elementos. Este tipo de necesidad, así, está doblemente condicionada:
  1. Por un lado, está condicionada a la presencia efectiva del material (en general) que se rige por la estructura (como en a)), y
  2. Por otro lado, está condicionada a la presencia efectiva de ciertos elementos determinados en ese material.

Pues bien, ambas cosas se pueden localizar con claridad y precisión considerables en KrV.

1. Por lo que hace a lo primero, las "reglas" de KrV son evidentemente los *Principios del Entendimiento puro*, y de ellos se dice en B 199 que son "necesarios en relación con una experiencia". Es decir, que las reglas son necesarias pero lo son condicionadamente. En efecto, incluso en los lugares en los que el giro "incondicionadamente necesario" se utiliza con un sentido crítico-positivo respecto de las reglas (como, por ejemplo, cuando un poco más adelante se dice que los Principios matemáticos del Entendimiento son "incondicionadamente necesarios"<sup>276</sup>) no sucede que el sujeto de la adjetivación sea necesario *sin condiciones*. Lo que sucede es que en ese caso no hay condiciones *adicionales* (como sí sucede con los Principios Dinámicos, cuya necesidad depende además del "pensamiento empírico en una experiencia") sino solo la prótasis general de la estructura, aquello "material" sin lo cual, ya hemos dicho, ni siquiera las reglas son necesarias, a saber, la *experiencia posible*:

---

<sup>276</sup> KrV, A 159 / B 199.

Sin esta relación originaria con la experiencia posible, en la que se presentan todos los objetos del conocimiento, no se podría comprender la relación de esos conceptos [los conceptos que proporcionan el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia] con un objeto cualquiera.<sup>277</sup>

2. Por lo que concierne a lo segundo, la proscripción de la expresión "incondicionadamente necesario" como afirmación respecto de los objetos de los sentidos (es decir, respecto de lo empírico-material) se extiende por diversas partes de KrV, pero aparece de manera especialmente clara en la crítica kantiana a la onto-teología escolar, y en concreto en la destrucción de la noción teórica de Dios como *ens necessarium*. En efecto, las tensiones y dislocaciones que produce en el plano teórico la unión de dos conceptos que para el entendimiento son irreconciliables, a saber, el de "necesario" y el de "incondicionado", se pueden apreciar particularmente bien en la cuarta sección del Capítulo III de la *Dialéctica Trascendental* de KrV, titulado *Acerca de la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios*, donde Kant llega a decir explícitamente que la palabra "incondicionado" elimina "todas las condiciones que el entendimiento necesita para considerar algo como necesario"<sup>278</sup>. No hay objetos del conocimiento que sean (lo cual quiere decir aquí: que existan) de manera incondicionadamente necesaria.

Pero es que los *objetos* concretos ni siquiera pueden ser condicionadamente necesarios (como muy bien hemos visto sobre la noción abstracta de estructura). Lo pueden ser, en todo caso, los *elementos* que entran en su construcción. Lo pueden ser, en todo caso, sus estados, que podrían ser los de cualquier otro objeto de la misma clase. En efecto, "la necesidad que podemos conocer no es la de la existencia de las cosas (sustancias), sino solamente la de su estado, y de hecho a partir de otros estados que son dados en la percepción según leyes empíricas de la causalidad"<sup>279</sup>. Dado un estado determinado de una sustancia en el hecho de la experiencia, no podemos afirmar que tenga que darse ninguna otra sustancia en particular, sino solamente que tiene que darse también un cierto estado. Lo cual, como es evidente, se corresponde con el segundo aspecto de la noción de necesidad que habíamos obtenido a partir de la idea de estructura.

Esto se muestra precisamente en la caracterización kantiana de las analogías de la experiencia como "analogías filosóficas" frente a las "analogías matemáticas". En la matemática las analogías "son fórmulas que expresan la igualdad de dos relaciones de

---

<sup>277</sup> KrV, A 94 / B127.

<sup>278</sup> KrV, A 592-593 / B 620-621.

<sup>279</sup> KrV, A 277 / B 279-280.

cantidad, y son siempre *constitutivas*, de manera que, si están dados tres miembros de la proporción, con ello está también dado el cuarto, es decir, puede ser construido"<sup>280</sup>. Sin embargo, en el terreno de las analogías de la experiencia, "Cuando se nos da una percepción en una relación temporal respecto de otras (aunque indeterminadas), no se podrá decir *a priori* qué otra, ni cuán grande, sino cómo está enlazada necesariamente con aquélla según la existencia en este *modo* del tiempo"<sup>281</sup>. En definitiva:

Dado que ninguna existencia de los objetos de los sentidos puede ser conocida enteramente *a priori*, aunque sí puede serlo comparativamente *a priori*, en relación a otra existencia anteriormente dada, y dado que, incluso en este último caso, sin embargo sólo se puede alcanzar aquella existencia que esté contenida en algún lugar del contexto de la experiencia del cual la percepción dada es una parte: por todo ello, decimos, la necesidad de la existencia no puede ser conocida jamás a partir de conceptos, sino siempre únicamente a partir de la conexión con lo percibido según leyes universales.<sup>282</sup>

En efecto, hay una correspondencia estricta entre lo "construible" y lo que aparece en KrV como "constitutivo" (que es expresa en Kant, KrV A 179): lo constitutivo en la estructura –es decir, lo que resulta "ser incondicionadamente necesario" para las cosas que se rigen por la estructura– es lo construible en ella. Ya hemos visto que en sentido amplio son construibles todas las categorías "matemáticas" –de la cantidad y la cualidad–, mientras que en sentido estricto sólo lo es la cantidad. ¿Qué pasa con el otro grupo de principios, los principios de la categoría de *relación*? En efecto, ante la identificación de lo "construible" y lo "constitutivo", alguien podría objetar que las *Analogías de la Experiencia* versan sobre la existencia –que ya hemos dicho que está "fuera" de la estructura–, y que sin embargo enuncian *principios objetivos* de la entidad de lo ente, es decir, pertenecen con toda legitimidad a la estructura. Sin embargo, como acabamos de ver, esto no supone en realidad objeción alguna a nuestra afirmación, sino que más bien la confirma.

Toda la dimensión "dinámica" de la estructura expresa evidentemente necesidad, pues todos los principios del entendimiento albergan necesidad, pero en

---

<sup>280</sup> KrV, A 179 / B 222.

<sup>281</sup> KrV, A 179 / B 222.

<sup>282</sup> KrV, A 276-277 / B 279.



su caso dicha necesidad está atada no solamente a la prótasis general de la estructura, sino también al “pensamiento empírico en una experiencia”<sup>283</sup>.

Hagamos un pequeño repaso de la trayectoria recorrida hasta este punto. Partiendo de una cierta caracterización del proceder y la esencia de la ciencia moderna en el capítulo I.1, hemos examinado, en los capítulos I.2 y I.3, lo que allí llamamos la *estructura* de la objetividad de los objetos, y hemos tratado de mostrar que efectivamente hay una estructura tal en la *Crítica de la razón pura*, y que mediante ella pueden iluminarse muchas de las cosas que ocurren en esa obra. En primer lugar (en el capítulo I.2), hemos examinado la parte “matemática” de la *Analítica*, y sólo en segundo lugar (en el capítulo I.3) hemos hablado de su parte “dinámica”, con todas las matizaciones (incluido el trasvase de un Principio matemático al grupo de los Dinámicos) que hicimos ya en su momento.

Por otro lado, en el capítulo I.2 vimos cómo quedaba anudados el uso de la matemática, la extensión y el espacio y el tiempo, mientras que en el capítulo I.3 hemos analizado el peculiar modo de relación que unía a la estructura con lo material (esto es, con la existencia) al hilo del problema moderno del conocimiento objetivo. Entre otras cosas, de aquellos análisis extrajimos como resultados provisionales los dos siguientes: a) la matemática y su aplicación al “mundo real” es inseparable del carácter espacio-temporal (fenoménico) de los objetos del “mundo real”; b) la existencia material se concibe –en el horizonte del pensamiento kantiano– como posición absoluta en el espacio y el tiempo.

Ahora nos interesa adentrarnos un poco más en el fundamento de estas dos cosas, y para ello parece conveniente señalar una peculiaridad que nos ha aparecido ya.

Si Kant concibe la existencia en KrV –abundando en tesis precríticas– como posición absoluta, y esto quería decir entre otras cosas algo así como *donación a los sentidos*, entonces la posición absoluta de una cosa no involucra nunca solamente mecanismos conceptuales (y por eso los *Postulados del pensar empírico* ni añadían ni quitaban nada al *concepto* de una cosa). La posición de una cosa, y por tanto, toda afirmación de existencia, se produce siempre por referencia al marco de la *sensibilidad empírica*. Ahora bien, esto significa precisamente que el contenido de la experiencia que tiene que ser *dado*, es decir, que *no* puede anticiparse *a priori* en la estructura y que, por tanto, puede ser en *cada caso* distinto (recuérdese la ambigua relación de la

---

<sup>283</sup> En MaN escribe Kant: “La ciencia a la que, propiamente, hay que llamar ciencia de la naturaleza presupone una metafísica de la naturaleza, pues las leyes, es decir, los principios de la necesidad de lo que pertenece a la *existencia* de una cosa, se ocupan de un concepto que no se deja construir, porque la existencia no puede presentarse en ninguna intuición *a priori*. De ahí que la ciencia de la naturaleza en sentido propio presuponga una metafísica de la naturaleza”. MaN, Ak., IV, 469.

existencia con la estructura y lo que dijimos acerca de las *Anticipaciones*). En definitiva, decíamos, la materia de los objetos (su ser precisamente los que son en vez de cualesquiera otros que podrían ser sin dejar de ser objetos) se da necesariamente de modo *empírico*, es decir, siempre en un *caso* particular y en *cada* caso de manera distinta.

Hemos dicho, en efecto, que los contenidos del conocimiento de objetos tienen que ser siempre dados en el hecho de la experiencia, y que por tanto son siempre *en cada caso* distintos. En realidad, el uso de esta expresión no se ha restringido en absoluto sino que se ha extendido a todo los conceptos relativos a la esfera semántica de la existencia. Estamos dando por supuesto, por tanto, una cierta noción de "caso". Sin entrar todavía directamente en esta noción –cuyo tratamiento exigirá aún un largo rodeo– preguntémosnos ¿qué es lo que distingue *un* caso frente a otros? ¿Cómo se delimita *un* caso? ¿Qué queremos decir cuando decimos "en cada caso"? La respuesta a estas preguntas, en el nivel de problematización en el que nos estamos moviendo, sale casi por sí sola de una reflexión sobre el propio lenguaje común: lo que delimita un caso frente a otro es su distinta ubicación en el *espacio* o el *tiempo*. Entiéndase: posiblemente distinta en el espacio, necesariamente distinta en el tiempo (puesto que en el tiempo toda ubicación particular es irrepetible)<sup>284</sup>. El marco general en el que se basa, en último término, todo hablar de "casos" y todo distinguir "cada caso" es, entonces, el marco del espacio y el tiempo.

Pero si lo que acabamos de decir es correcto, entonces resulta que la matemática debe tener una especial y muy específica relación con la noción de "caso", y por consiguiente, a través de ella, con la noción moderna de *existencia*. En efecto, si hemos dicho, por un lado, que lo matemático está esencialmente ligado al espacio y el tiempo y, por otro lado, estamos diciendo que el espacio y el tiempo constituyen el marco general dentro del cual tiene sentido la noción de "caso", entonces parece que hemos obtenido una pieza más de la constelación de relaciones que existen entre matemática, objetividad, espacio-tiempo y existencia. Veámoslo con un poco más de detenimiento.

---

<sup>284</sup> En este sentido es muy gráfica la afirmación del matemático Hermann Weyl de que "el tiempo es la variable independiente por antonomasia". H. Weyl, "El modo matemático de pensar", en J.R. Newman (ed.), *El pensamiento matemático*, Barcelona, 1969, p. 121.



## Capítulo I.4.

### LA CONCEPCIÓN CRÍTICA DE LA MATEMÁTICA

Como es bien sabido, la presencia de la matemática en la reflexión crítica de Kant tiene, sobre cualquier otra consideración, el estatuto de un prototipo negativo. La matemática es ante todo ese "brillante ejemplo"<sup>285</sup> de ampliación del conocimiento *a priori* con independencia de la experiencia que, sin embargo, la metafísica *no* debe nunca seguir<sup>286</sup>. De hecho, Kant nunca expone su concepción de la matemática de una manera seguida, sistemática y reglada. Cuando se ocupa de algún problema matemático, o incluso cuando se ocupa de la esencia misma de lo matemático, lo hace siempre en el contexto de consideraciones cuyo hilo conductor y cuyo objetivo están fuera de la disciplina. Sin embargo, y a pesar de todo esto, la concepción kantiana de la matemática ha despertado y aun despierta un vivo interés (si bien la mayoría de las veces polémico) entre los estudiosos de varias disciplinas, y no solamente entre historiadores de la filosofía. Recordemos brevemente en qué sentido se ha atraído ese interés y en qué sentido era polémico.

En general durante la mayor parte del siglo XX, y bajo el influjo de los proyectos logicista y neopositivista, la filosofía kantiana de la matemática tuvo muy escasa consideración (sobre todo en el mundo de habla inglesa). Fue muy pronto desechada y apartada del centro de las discusiones académicas, bajo la idea de que la reflexión de Kant sobre la matemática estaba lastrada, e incluso herida de muerte, por los insuficientes conocimientos matemáticos de la época en que fue escrita. Uno de los razonamientos más habituales a este respecto era, en concreto, el siguiente: la idea de que la matemática está basada en la constructibilidad proviene de la geometría de la época, que Kant había querido justificar de un modo riguroso; para ello, Kant había vinculado las construcciones geométricas no a figuras real y fácticamente dibujadas, sino a la estructura misma de la sensibilidad. Puesto que la estructura misma de la sensibilidad era, para Kant, la fuente de todo conocimiento

---

<sup>285</sup> Véase KrV, B 8. Y también el comienzo de la *Disciplina de la razón pura en su uso dogmático*: "La matemática ofrece el ejemplo más brillante de una razón pura que se amplía felizmente a sí misma sin ayuda de la experiencia". KrV, A 712 / B 740.

<sup>286</sup> Pues "no es adecuado a la naturaleza de la filosofía, sobre todo en el campo de la razón pura, el alardear con una modo dogmático de proceder, y adornarse con los títulos y las condecoraciones de la matemática". KrV, A 735 / B 763.

matemático, la matemática entera y en su esencia, quedaba así vinculada a la noción de "construcción". Ahora bien, continuaba este razonamiento, la vinculación kantiana de la matemática con la noción de construcción se basa en una insuficiencia del modelo euclidiano de la geometría. Dicho modelo necesitaba construcciones para probar sus resultados solamente porque el conjunto de axiomas y postulados del que partía era *incompleto*. Hoy "sabemos" que lo es, y que partiendo de un sistema completo de axiomas es posible alcanzar todos los resultados de la geometría euclidiana sin "necesidad" de "construcciones", meramente por deducción lógica (donde "lógica" mienta la lógica matemática). En definitiva, el carácter intuitivo-constructivo que Kant atribuía a la matemática se debe a su (por otra parte inevitable) desconocimiento de las posibilidades de la lógica contemporánea. La intuición desempeña así una función *compensatoria* en la filosofía kantiana de la matemática. Bertrand Russell fue el exponente primero de esta posición<sup>287</sup> que tiene hoy en Michael Friedman su mayor defensor<sup>288</sup>.

La crítica que acabamos de esbozar se situaba, además, dentro de una objeción más general y de más largo recorrido, que tiene que ver con el carácter axiomático y abstracto que ha adoptado la matemática contemporánea. Los geómetras de hoy distinguen ya claramente entre "geometría pura", axiomática, formal, enteramente *a priori* y desligada de cualesquiera intuiciones empíricas, y "geometría aplicada", en la que se analiza la verdad o falsedad de un sistema axiomático respecto de un determinado ámbito del mundo real. Los trabajos de Russell, Carnap, Schlick y Reichenbach, inspirados a su vez por Hilbert, Riemann y Einstein, habían establecido nítidamente tal diferencia. Pues bien, la objeción general a la que nos referimos señala que la filosofía kantiana de la matemática había sido incapaz de establecer dicha distinción, y en consecuencia "malentiende el problema desde el inicio mismo y, de acuerdo con ello, sus enseñanzas están irremediablemente confundidas"<sup>289</sup>. Su confusión, según esto, consistiría en haber reducido las condiciones de la geometría pura a las condiciones de un determinado caso (el euclidiano) de geometría aplicada, cuando la matemática contemporánea, por el contrario, había asentado firmemente la diferencia entre una cosa y otra, había dejado claro de una vez por todas que la geometría *no* está basada en nuestra forma de intuir

<sup>287</sup> Véase B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, 1919, donde se dice: "Habiendo observado que los geómetras de su tiempo no podían demostrar sus teoremas solamente mediante argumentos, sino que precisaban de una referencia a la figura, Kant inventó una teoría del razonamiento matemático según la cual dicha inferencia nunca es estrictamente lógica, sino que siempre requiere el apoyo de lo que se denomina 'intuición'".

<sup>288</sup> Véase, por ejemplo, M. Friedman, "Kant's Theory of Geometry", en C.J. Posy (ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics*, Dordrecht, 1992, pp. 177-218.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 178.

el espacio y el tiempo, sino en las relaciones lógicas entre axiomas cualesquiera arbitrariamente seleccionados. Esta fue la opinión dominante durante gran parte del siglo XX<sup>290</sup>, y provocó la expulsión de Kant del centro de las discusiones sobre la esencia de la matemática<sup>291</sup>.

Sin embargo, a partir de los años 60 del siglo XX se produjo una cierta "rehabilitación" de la filosofía kantiana de la matemática, y la discusión en torno a ella volvió a florecer. El trabajo, ya clásico, que volvió a situar a Kant en el debate de la filosofía contemporánea de la matemática fue un artículo de Jaakko Hintikka, "Kant on the Mathematical Method", publicado en 1967<sup>292</sup>. De hecho, se puede decir que los estudios actuales sobre la cuestión, al menos en el ámbito anglosajón, se han organizado en torno a los problemas formulados por Hintikka<sup>293</sup>.

Lo que Hintikka hizo en aquel artículo fue fundamentalmente desconectar los presupuestos habituales desde los que se entendían los conceptos de "construcción" e "intuición", y sustituirlos por una definición técnica adecuada. La tradición escolar de la filosofía matemática del siglo XX había asimilado la noción kantiana de intuición *a priori* a un tipo de "imágenes mentales", es decir, "algo que puedes poner delante del ojo de tu mente, algo que puee visualizar, algo que puedes representar a tu imaginación"<sup>294</sup>. Pero no es ése, dice Hintikka, el significado que tiene el término en Kant. Apoyándose en el primer párrafo de la *Logik-Jäsche*, en el que la "intuición" es delimitada como *repraesentatio singularis*, Hintikka afirmaba: "Intuitividad significa simplemente individualidad"<sup>295</sup>. Lo intuitivo, añade, se identifica con lo representable, con lo imaginable, sólo en la medida en que la intuición es en nosotros una intuición finita, es decir, sensible, pero sólo en aquellos lugares sistemáticos (relacionados todos ellos con la *Estética*) en los que se trata de la intuición como intuición sensible en particular. Como, según Hintikka, la teoría de la matemática desarrollada en la *Disciplina de la razón pura en su uso dogmático* no es uno de esos lugares, se sigue que en ella el término "intuición" debe entenderse como referido únicamente a la singularidad y no a ninguna otra cosa. Para esta interpretación, por tanto, lo

<sup>290</sup> Y es una opinión que ha continuado vigente durante todo el siglo XX. Philip Kitcher escribía en 1975: "La teoría de Kant estaba equivocada desde el comienzo. Su intento de explicar el conocimiento matemático no explica absolutamente nada". P. Kitcher, *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford-Nueva York, 1983, p. 123.

<sup>291</sup> Como (casi) única excepción a este olvido debe citarse la importante G. Martin, *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant*, Itzehoe, 1938.

<sup>292</sup> Originalmente en *The Monist*, vol. 51 (1967), pp. 352-357, y hoy recogido en varios libros, como J. Hintikka, *Knowledge and the Known*, Reidel, 1974, o Posy (ed.) 1992 (*op. cit.* en p. 126, nota 288). Este trabajo es el que dio lugar al debate Hintikka-Parsons, que determinaría los estudios de los años setenta del siglo pasado.

<sup>293</sup> Así lo reconoce también Frank Pierobon en *Kant et les mathématiques*, París, 2003, p. 124.

<sup>294</sup> J. Hintikka, "Kant on the Mathematical Method", en Posy (ed.) 1992 (*op. cit.* en p. 126, nota 288), p. 23.

<sup>295</sup> *Ibidem*.

característico del "método matemático" tal y como la define Kant es la utilización de instancias singulares que representan conceptos generales y de argumentos que sólo pueden desarrollarse en función de estas instancias.

Las intuiciones kantianas, en definitiva, no son necesariamente "intuitivas" en el sentido de visualmente representables, sino que se refieren a instancias singulares. Hintikka, de hecho, llevaba este punto tan lejos como para afirmar que la identificación de la Estética Trascendental entre "intuiciones que están a la base de la matemática" e "intuiciones sensibles" (dependientes de nuestro modo de percibir) es *incorrecta*: "Kant sencillamente se equivocó al decir que todas las intuiciones que se utilizan en matemáticas son *simlich*, es decir, debidas a nuestra sensibilidad" ["Kant was just wrong in saying that all the intuitions used in mathematics are *simlich*, i. e., due to our sensibility"]<sup>296</sup> (las variables del álgebra, así, podrían ser ejemplos de intuiciones no relacionadas con nuestra sensibilidad). ¿Por qué, no obstante, Kant pasó del uso de instancias individuales a su conexión con la sensibilidad? ¿Qué había en la *ecthesis* (que es la operación subyacente a la comprensión kantiana de la matemática, y que se identifica con la operación de *instanciación existencial* de la lógica matemática contemporánea) para forzar el paso a la sensibilidad? ¿Qué hizo que pasase de la noción de singularidad a los sentidos?

Hintikka señala, por un lado, a la tradición heredada por Kant y que remite a Aristóteles<sup>297</sup> según la cual "sólo la percepción de los sentidos es adecuada para atrapar los particulares", y por otro lado, reformula el problema en términos de utilización de hipótesis existenciales en matemática. Así reformulado, el problema dice: ¿cómo se justifica la aplicación a la realidad de un argumento matemático en el que se ha hecho una asunción general de existencia? La respuesta de Kant sería que sólo la percepción sensible permite justificar tal cosa, y eso sería lo que le habría conducido a relacionar la estructura del razonamiento matemático con la estructura de nuestro aparato de percepción.

La reconstrucción de Hintikka, en cualquier caso, estaba concebida para entender lo que decía Kant, no para defenderlo<sup>298</sup>, y al final de su artículo señalaba un muy preciso punto de ruptura: Kant simplemente se equivoca, decía Hintikka, al pensar que todo conocimiento de individuos singulares se debe a la percepción (y

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>297</sup> Aristóteles, *Analytica Posteriora* I, 18, 81b6.

<sup>298</sup> Hintikka es meridianamente claro en este punto: "Quiero subrayar que no estoy afirmando que el argumento de Kant sea correcto. El propósito fundamental a cuyo servicio está esta reconstrucción es sugerir que el problema kantiano de la posibilidad de construcciones en las matemáticas, y su intento de solución, tiene perfecto sentido incluso cuando por 'construcción' uno entiende solamente 'la introducción de un nuevo individuo que representa un concepto general'". Hintikka 1992 (*op. cit.* en p. 127, nota 294), p. 38.

como contraejemplo señalaba que para establecer la existencia de un número no es necesaria la percepción<sup>299</sup>). Por tanto, Hintikka rehabilitó parcialmente el interés sobre Kant entre los filósofos de la matemática, pero lo hizo de manera polémica.

En este punto Hintikka no ha estado nunca solo, y la sentencia de los especialistas respecto de la filosofía kantiana de la matemática sigue siendo hoy – salvo contadas excepciones– condenatoria. Kant habría quedado atrapado en un pasado constructivo y geométrico cuando la evolución de la matemática moderna se producía, por el contrario, en el sentido opuesto: la historia moderna de la matemática es la historia de la paulatina sustitución de los métodos sintéticos de la geometría clásica por los nuevos métodos algebraicos del análisis, y Kant habría vinculado –fatalmente para él– lo matemático en general a un modo particular e “intuitivo” de hacer matemáticas, la geometría euclidiana. El propio Kant utiliza un grupo muy reducido de ejemplos cuando quiere ilustrar proposiciones matemáticas<sup>300</sup>, y todos ellos remiten a la geometría euclidiana, por lo que no hace falta compartir la tesis de la compensación de Friedman para considerar que la *Estética trascendental* está enteramente ligada a la ciencia geométrica euclidiana<sup>301</sup>. En la medida en que la geometría euclidiana se considera “superada”, lo mismo sucede respecto de la filosofía de Kant.

A pesar de todo esto, o quizás precisamente por ello, la concepción kantiana de la matemática sigue a día de hoy interesando a los estudiosos, y la *Kant-Forschung* sigue analizando también esta parte de su pensamiento. Y una de las obras de consulta obligada para la investigación sobre la filosofía kantiana de la matemática es hoy en día *Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme*, de Darius Koriako<sup>302</sup>.

Pues bien, una vez recordada brevemente la historia de la recepción de la concepción kantiana de la matemática, utilizaremos el índice y estructura de esta obra para delimitar más precisamente el objeto de nuestro estudio.

<sup>299</sup> Sobre esta cuestión volveremos al final de este capítulo.

<sup>300</sup> El espacio no tiene más que tres dimensiones (KrV, A 240 – B 299 y KrV, B 41), entre dos puntos no pasa más que una sola línea recta (KrV, A 24, A 240-299, A 261 / B 316-317), dos líneas no bastan para determinar una figura (KrV, A 24) y tres puntos se encuentran siempre en un plano. KrV, A 732-733 / B 760-761.

<sup>301</sup> Y así Brunschwig escribe: “la *Estética trascendental* de Kant [...] se mueve enteramente dentro de los límites de la ciencia euclidiana”. L. Brunschwig, *Les étapes de la philosophie mathématique*, París, 1972, p. 96. Véase también G. Martin, *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, París, 1963.

<sup>302</sup> D. Koriako, *op. cit.* en p. 32, nota 60. A diferencia de la perspectiva a-histórica propia del positivismo lógico, el libro de Koriako está escrito en abierta ruptura con las “lecturas prospectivas” de la filosofía kantiana de la matemática, es decir, en oposición a las investigaciones que interpretan esta filosofía desde los conocimientos matemáticos actuales, bien para buscar paralelismos entre ambos, bien para completarla con los avances posteriores o bien para rechazarla en virtud de dichos avances.



### 1.4.1. La delimitación de la matemática en la obra crítica

Koriako divide su tratamiento de la filosofía kantiana de la matemática en tres grandes bloques, aunque las concepciones que estudia son dos: a) la teoría de la matemática presente en el *Preisschrift* de 1762/1763 (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*), y b) la teoría de la matemática presente en 1781 en la *KrV*. Hay pues, según este autor, dos teorías de la matemática en Kant, pero se opta por estudiarlas en tres bloques separados. La razón de ello, dice Koriako, es que una parte esencial de la teoría de 1781 (a saber, la concepción de espacio y tiempo como intuiciones puras y el concepto, relacionado con ella, de aplicación de la matemática) se desarrolla ya desde 1770, y merece por lo tanto un estudio independiente<sup>303</sup>.

Nuestro trabajo versa sobre la relación entre la filosofía crítica de Kant (véase la Introducción) y la concepción moderna de la objetividad, por lo que renunciamos a discutir o analizar la teoría matemática del *Preisschrift*, así como la especificidad de la *Dissertatio* en este punto, y nos centraremos solamente en la teoría madura de Kant sobre la matemática<sup>304</sup>, es decir, en la concepción presente en su filosofía crítica. Ello comporta auto-restringir la base textual a los escritos de referencia en este punto, que son fundamental, aunque no solamente: a) la *Estética trascendental*, b) el *Esquematismo* y c) la *Disciplina de la razón pura en su uso dogmático*<sup>305</sup>.

Como es relativamente sencillo constatar, y como ha sido reconocido por multitud de comentaristas, el centro neurálgico de la concepción kantiana de la matemática en estos escritos es la idea de *construcción en la intuición pura*. Lo que, sin embargo, no resulta tan sencillo es establecer el sentido preciso de lo que significa "construcción" en las principales ocurrencias de este término en los textos de referencia y, en el caso de que se acepte que hay varios sentidos, la relación que los vincula. Por esa razón, toda interpretación global de la filosofía crítica de la matemática debe contener *también* una toma de posición respecto a la relación que hay, al menos, entre la *Estética*, el *Esquematismo* y la *Disciplina de la razón pura en su uso dogmático*, e incluso esto se revela pronto como insuficiente: esa interpretación global

<sup>303</sup> Esta concepción constituye, así, el objeto de estudio de la parte II del libro de Koriako ("Mathematik als *cognitio sensitiva*. Raum, Zeit, Mathematik, 1770-1775"), en la que se analiza la teoría "radicalizada y diferenciada" del conocimiento matemático presente en la *Dissertatio* (p. 107).

<sup>304</sup> Sin duda hay una cierta continuidad entre ambas concepciones, una terminología en parte común y una intención hasta cierto punto similar, pero la teoría de 1762 y la de 1781 son en muchos sentidos muy diferentes. Para el tratamiento de la concepción del *Preisschrift* remitimos en cualquier caso a la primera parte del libro de Koriako ("I. Definition und Methode. Die Mathematik in der Systemidee von 1762").

<sup>305</sup> Al margen de que tomemos en consideración otros escritos, algunos de ellos muy importantes –como la *Respuesta a Eberhard*– para ilustrar o sostener la interpretación propuesta, e incluso que recurramos a ellos (como en el caso del *Preisschrift*) para iluminar cuestiones concretas.

debe delimitar el lugar preciso de la matemática dentro de *todo* el proyecto de una crítica de la razón pura. La reconstrucción que ahora comenzamos contendrá también tal toma de posición, pero para llegar a ella debemos iniciar el camino en otro lugar.

### A. La intuición pura como fundamento de lo matemático

Como es bien sabido, la teoría del espacio y el tiempo presente en la *Dissertatio* de 1770 es incorporada a la *Estética trascendental* en 1781 con gran fidelidad, hasta el punto de que la estructura de ambos textos es similar, y se divide en ambos casos en 3 partes: a) consideraciones sobre sensibilidad y entendimiento; b) análisis orientados a probar que espacio y tiempo son las formas puras de la intuición; c) consecuencias.

A la intuición pura se llega, en el §1 de la KrV, mediante un doble proceso de aislamiento o separación "química" de elementos. En primer lugar, abstraemos en la sensibilidad de todo aquello "que piensa el entendimiento a través de sus conceptos", de manera que nos situemos únicamente frente a la "intuición empírica"<sup>306</sup>; en segundo lugar, separamos de ella [*abtrennen*] todo aquello "que pertenece a la sensación", y entonces no queda otra cosa que "una intuición pura y la mera forma de los fenómenos"<sup>307</sup>.

Por otro lado, la relación entre intuición pura e intuición empírica (y la regencia de aquella respecto de ésta) se establece en los *Axiomas de la Intuición* en los siguientes términos: "la intuición empírica sólo es posible mediante la intuición pura (del espacio y del tiempo); de modo que lo que la geometría afirma de ésta última vale también incuestionablemente también para la primera"<sup>308</sup>.

¿Qué significa, exactamente, esta dependencia? ¿Qué relación hay entre intuición pura e intuición empírica? En este punto, la crítica más habitual, como ya hemos indicado más arriba, es la que muestra la "dependencia" de la filosofía kantiana de la matemática respecto de la geometría euclidiana, y ello en dos sentidos: a) por un lado, en cuanto a la dependencia de la noción kantiana de "construcción" respecto del proceder constructivo de los geómetras clásicos (véase *supra*), y b) por otro lado, en cuanto a la afirmación kantiana de que las proposiciones de la geometría euclidiana son sintéticas *a priori*<sup>309</sup>. Aunque la pregunta sobre la relación entre intuición pura e intuición empírica no obtendrá una respuesta completa hasta el final

---

<sup>306</sup> KrV, B 36.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

<sup>308</sup> *Ibidem*, B 206.

<sup>309</sup> Véanse KrV, §3 y KrV, B 204.

de la Sección I, empezaremos ahora a elaborarla en una respuesta polémica a estas objeciones. Examinaremos primero la última de ellas<sup>310</sup>.

La objeción, en este caso, puede resumirse de la manera siguiente: Kant consideraba que los axiomas de la geometría euclidiana son proposiciones sintéticas *a priori* porque asumía que la intuición espacial es la fuente de nuestra comprensión de estos axiomas como válidos. Dicha intuición tiene una determinada estructura que hace que de ella se sigan las proposiciones de la geometría euclidiana. Ahora bien, la intuición del espacio *no* se basa en la experiencia, y por lo tanto las proposiciones de la geometría que dependen de ella tampoco pueden basarse en la experiencia, sino que tiene que ser *a priori*. La geometría euclidiana es, por tanto, "verdadera" *a priori*. Pero la aparición de las geometrías no euclidianas ha puesto de manifiesto precisamente que la estructura geométrica del espacio es convencional, no *a priori*. *Ergo* la posición de Kant es insostenible. La geometría de Lobachevsky (y la geometría no euclidiana en general) representa aparentemente, como se ha escrito alguna vez, "un golpe devastador para la filosofía kantiana, comparable al efecto para el pensamiento pitagórico del descubrimiento de magnitudes inconmensurables"<sup>311</sup>.

Ahora bien, estas geometrías y su aplicación al espacio físico serán un golpe devastador para Kant *si y sólo si* se considera que la validez de la filosofía kantiana depende de manera esencial de que el espacio macro-cósmico tenga una estructura euclidiana. En este sentido, consideramos que la *Kant-Forschung* y la filosofía de las matemáticas disponen ya de elementos suficientes como para sostener lo siguiente:

1. Las afirmaciones kantianas sobre el espacio como forma de la intuición *no* se refieren al espacio empírico, sino a lo que algunos comentaristas han denominado el "espacio gnoseológico"<sup>312</sup> o Kant denomina el "espacio en el pensamiento" [*Raum in Gedanken*]. Dicho espacio es condición de posibilidad de toda experiencia espacial.
2. Es un error categorial de primer orden considerar que la aparición de geometrías no euclidianas prueba algo así como la que la geometría euclidiana no es "válida". La geometría es una disciplina matemática, *a priori*, cuya "validez" no depende de hechos empíricos (véase *infra*, I.5.3). La mera existencia de geometrías no euclidianas ni afirma ni niega la tesis de Kant. De hecho, Kant reconoce la posibilidad lógica de

<sup>310</sup> Uno de los estudios más recientes –y en muchos aspectos el más importante– sobre esta cuestión es M. Wolff, "Geometrie und Erfahrung. Kant und das Problem objektiver Geltung der Euklidianischen Geometrie", en V. Gerhardt, R-P. Horstmann y R. Schumacher (eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, I, Berlín–Nueva York, 2001, pp. 209-232. En lo que sigue nos basamos ampliamente en él.

<sup>311</sup> C.B. Boyer, *A History of Mathematics*, Londres, 1968, p. 586.

<sup>312</sup> Así, por ejemplo, E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlín, 1921. Véase también A. González Ruiz, *La nueva imagen del mundo*, Madrid, 2003.

ésta desde su primera obra publicada<sup>313</sup>. En todo caso, la aplicación al mundo físico de geometrías no euclidianas podría demostrar que el espacio físico no es euclidiano, pero jamás que la geometría euclidiana es "falsa" *qua* geometría. Pero, sin embargo, esa aplicación *tampoco* significa que la geometría euclidiana en cuanto teoría física del mundo ordinario (es decir, la aplicación de la geometría euclidiana a la explicación de las propiedades espaciales del mundo cotidiano) sea simplemente y sin más "falsa". De hecho, la teoría general de la relatividad admite en su interior a la geometría euclidiana como un modelo válido en la práctica para determinados ámbitos (en la medida en que la geometría euclidiana se aplica a casos límite de fenómenos no euclidianos)<sup>314</sup>. En concreto, el mundo ordinario o mesocosmos empírico, es decir, el espacio de vivencias y experiencias humanas, sigue teniendo como un modelo geométrico muy exacto a la geometría euclidiana, como en relación a Kant bien han señalado no pocos autores<sup>315</sup>.

3. Podría pensarse entonces que es precisamente la física la que debe determinar cuál es el modelo geométrico que mejor explica la realidad, y que la teoría de la relatividad ha inclinado la balanza definitivamente *contra* Kant. Sin embargo, en este punto es esencial –como muy bien ha señalado M. Wolff– darse cuenta de que al hacerlo nos apartamos todavía aun más del sentido que el "espacio" tiene en Kant. En efecto, la teoría de la relatividad ha modificado la "realidad" con la que debe medirse una geometría que aspire a ser "geometría de lo real". En la teoría de la relatividad no trata ya "en absoluto ninguna relación puramente espacial entre objetos intuitivos, que puedan presuponerse (en el pensamiento) como existentes. Más bien trata de las distancias espacio-temporales entre sucesos, que dependiendo del punto de vista y el estado de movimiento de los observadores pueden ser o no ser simultáneos"<sup>316</sup>. En la medida en que la teoría kantiana del espacio *no* versa (ver *supra*, 1) sobre el espacio empírico y en la medida en que, además, la realidad con la que se contrasta una teoría física no es ya puramente nunca "el espacio", puede decirse que el carácter euclidiano de esta geometría "*in Gedanken*" es perfectamente compatible con la estructura no-euclidiana del macro-cosmos.

4. Ahora bien, eso no es todo. No se trata solamente de que, como ha señalado Wolff, el "espacio en el pensamiento" de Kant sea compatible con la estructura no-

<sup>313</sup> Véase Ak., I, 24. Para respaldar la afirmación de que en Kant están las bases conceptuales necesarias para pensar geometrías distintas a la euclidiana se suele citar, en efecto, los §10-11 del escrito de 1755 *Gedanken von den wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, en el que Kant intenta vincular el carácter tridimensional del espacio a la estructura de la ley de la atracción universal de Newton, concluyendo que Dios ha elegido una opción entre distintas opciones posibles.

<sup>314</sup> Wolff 2001 (*op. cit.* en p. 132, nota 310), p. 226.

<sup>315</sup> P.F. Strawson en 1966, M. Friedman en 1985 o B. Falkenburg en 2000.

<sup>316</sup> Wolff 2001 (*op. cit.* en p. 132, nota 310), p. 227.

euclidiana del macrocosmos, sino de que ese "*Raum in Gedanken*" tiene además una *preeminencia especial* desde muchos puntos de vista. En efecto, en virtud de la decisión de Kant por la "geometría euclidiana", y dado que la geometría euclidiana del espacio es un caso límite de la geometría riemanniana cuando se introducen las variables adecuadas, se ha convertido en una asunción muy generalizada en los comentaristas el considerar que la filosofía kantiana de la matemática es más o menos correcta, pero que su validez está limitada a un cierto ámbito de realidad, del mismo modo que la teoría de Newton es correcta como caso límite "dentro" de la teoría de la relatividad. Sin embargo, lo que sucede realmente es más bien todo lo contrario: esta aparente limitación es sin embargo la clave de una extensión universal. ¿Por qué? Porque, en último término, la experimentación científica tiene *siempre* lugar dentro de la experiencia ordinaria y *de acuerdo* con sus parámetros. En efecto, en el capítulo I.1 subrayamos el carácter experimental de la ciencia moderna, vinculándolo además a su carácter matemático. Pues bien, ahora es fundamental percatarse de: a) que todo experimento –por muy complejo e historiado que sea– se reduce *en todo caso* a algún tipo de medición, es decir, a una *lectura de datos* en pantallas o escalas métricas; b) que esta lectura es siempre "clásica", en el sentido de que produce siempre en el seno de la experiencia inmediata, y c) por lo tanto, el *paso y certificación por la experiencia inmediata* es elemento fundamental e irrenunciable del reconocimiento de algo como "objetivo" en el concepto moderno de ciencia. En este sentido, y en la medida en que la traducción a la "experimentación inmediata" es el *único* modo que se tiene para distinguir cuándo se está haciendo matemática de cuándo se está haciendo física, la determinación kantiana del espacio como forma pura de la intuición conserva todo su atractivo.

Si sigue en pie, entonces, la consideración kantiana de que la matemática está basada en la intuición pura, y que las intuiciones puras son espacio y tiempo como formas puras de la multiplicidad, debemos preguntarnos ahora cómo se comportan estas formas puras en la generación de conocimientos matemáticos.

## **B. La matemática y la estructura de la objetividad**

Como ya hemos señalado, en efecto, la matemática se basa para Kant en la construcción de conceptos en la intuición pura. Sin embargo, esta afirmación, tomada aisladamente, ha hecho que muchos comentaristas hayan centrado sus estudios de la matemática kantiana demasiado unilateralmente en el estudio de la sensibilidad. En efecto, una lectura apresurada de la *Disciplina de la razón pura en su uso dogmático* puede inducir en el lector (y lo ha hecho muchas veces) la impresión de que en el

conocimiento matemático, dado que en él se trata del "uso *intuitivo* de la razón"<sup>317</sup>, no intervienen kantianamente categorías, y que de hecho toda la presencia de conceptos en él se reduce a la construcción de los mismos, es decir, a "exhibir *a priori* la intuición que les corresponde"<sup>318</sup>. Ello supone olvidar subestimar la presencia del entendimiento en la matemática, y supone perder de vista la esencial unidad del conocimiento característica de KrV. Sin embargo, Kant es muy claro a este respecto:

La matemática los posee [posee principios puros *a priori* que no derivan de conceptos puros, sino de intuiciones puras], pero su aplicación a la experiencia, y por tanto, su validez objetiva, e incluso la posibilidad de tal conocimiento sintético *a priori* (la deducción de él) siempre se basa en el entendimiento puro.<sup>319</sup>

Conviene por tanto no perder de vista en ningún momento el hecho de que en la construcción de objetos matemáticos intervienen por supuesto categorías, como bien han subrayado autores como Rousset<sup>320</sup> y Wolff<sup>321</sup>, puesto que sin categorías, es decir, sin la representación intelectual de la síntesis en su unidad determinada, no es posible presencia alguna de objetos, y por tanto tampoco de objetos matemáticos<sup>322</sup>. Desde luego no intervienen conceptos puros cualesquiera, sino solamente las categorías de la *cantidad* (y el hecho de que la matemática se ocupe exclusivamente de *quanta* es como veremos el efecto, y no la causa<sup>323</sup> de que la matemática proceda por construcción de conceptos) pero es fundamental insistir en que *intervienen*.

En efecto, para comprender correctamente la concepción kantiana de la matemática es necesario centrar el objeto de estudio en el lugar sistemático que le corresponde, que es el del trabajo *conjunto* de la intuición pura y el entendimiento puro. Y cuando se hace tal cosa, emerge una caracterización un poco más matizada y

---

<sup>317</sup> KrV, A 719 / B 747.

<sup>318</sup> KrV, A 713 / B 741.

<sup>319</sup> KrV, A 160 / B 199.

<sup>320</sup> Rousset 1967 (*op. cit.* en p. 31, nota 56), p. 222.

<sup>321</sup> Wolff 2001 (*op. cit.* en p. 132, nota 310), p. 213.

<sup>322</sup> En los *Prolegomena* Kant escribía: "Si descomponemos todos nuestros juicios sintéticos, en la medida en la que tienen validez objetiva, encontramos que nunca se constituyen a partir de meras intuiciones que simplemente son enlazadas mediante comparación en un juicio, como se piensa comúnmente, sino que serían imposibles si a los conceptos extraídos de la intuición no se añadiese aún un concepto puro del entendimiento, bajo el cual aquellos conceptos son subsumidos y por primera vez enlazados en un juicio objetivamente válido. Ni siquiera los juicios de la matemática pura en sus axiomas más simples están exentos de esta condición". *Proleg.*, Ak., IV, 301.

<sup>323</sup> KrV, A 714 / B 742.

más interesante que la caracterización habitual<sup>324</sup>: la matemática para Kant se basa en la síntesis de lo homogéneo, es decir, en la síntesis de la multiplicidad pura suministrada por las formas puras de la intuición<sup>325</sup>. Pero, ¿qué significa esto? Significa que la matemática se basa en las posibilidades constructivas esenciales a la estructura de la objetividad (que nosotros hemos esbozado en el capítulo I.3), aunque de un modo tal que sólo se pone en juego la *forma* pura de la sensibilidad, es decir, la pura multiplicidad.

Ahora bien, si la matemática se basa en las *mismas* posibilidades constructivas que se expresan en la estructura de la objetividad, entonces, frente a lo que opinan algunos intérpretes, la esencia de lo matemático *debe* kantianamente tener algún vínculo con la mostración de la unidad originaria de entendimiento e intuición en la síntesis, es decir, con la *deducción trascendental de las categorías*. Veámoslo.

En el comienzo de la sección segunda de la *Deducción de las categorías* en la edición A, Kant había atado la consistencia y realidad de los conceptos puros *a priori* a noción de una experiencia posible:

Que un concepto haya de ser producido enteramente *a priori* y tenga que referirse a un objeto, sin que pertenezca al propio concepto de experiencia posible, ni esté basado en elementos de una experiencia posible, resulta completamente contradictorio e imposible.<sup>326</sup>

De hecho, "si hay conceptos puros *a priori*, no pueden contener nada empírico: tienen que ser solamente condiciones *a priori* de una experiencia posible. Únicamente sobre esta puede basarse su realidad"<sup>327</sup>.

Pues bien, algunos autores, como por ejemplo D. Koriako, han tratado de separar por todos los medios la cuestión sistemática de la deducción trascendental de las categorías respecto de la cuestión sistemática de la matemática. En efecto, en

---

<sup>324</sup> Y, no en vano, una de las aportaciones fundamentales del decisivo Wolff 2001 (*op. cit.* en p. 132, nota 310) ha sido precisamente recordar este hecho frente a las interpretaciones (como la de Koriako) que tendrían peligrosamente hacia lo primero.

<sup>325</sup> Sobre esto véanse los capítulos I.2.1 y I.2.2. La vinculación de las categorías matemáticas con la síntesis de lo homogéneo aparece también claramente expresada en la *Kritische Beleuchtung* de la Analítica de KpV: "Ahora bien, todas las categorías se dividen en dos clases: las *matemáticas*, que se refieren únicamente a la unidad de la síntesis en la representación de los objetos, y las *dinámicas*, que se refieren a la unidad en la representación de la existencia de los objetos. Las primeras (las de la cantidad y la cualidad) contienen siempre una síntesis de lo *homogéneo*, en la que lo incondicionado correspondiente a lo condicionado en el espacio y el tiempo dado en una intuición sensible no puede ser encontrado en modo alguno, pues lo incondicionado tendría entonces que pertenecer a su vez al espacio y el tiempo, y por consiguiente sería condicionado" (KpV, V 104)..

<sup>326</sup> KrV, A 95.

<sup>327</sup> *Ibidem*.

virtud de su distinción general de tres sentidos del término "construcción" en Kant<sup>328</sup>, Koriako se ve obligado a desconectar los ejemplos matemáticos que aparecen en la deducción trascendental de toda significación específicamente matemática. El sentido de "construcción" en la deducción trascendental sería para Koriako el sentido amplio, y el sentido específicamente matemático de "construcción" (que, según Koriako, es geométrico) *no* es el que ahí se está jugando. Por esa razón, todo estudio de la concepción kantiana de la matemática que esté basado en la "referencia a los pasajes decisivos de la deducción trascendental" será "demasiado general, demasiado inespecífico", y en el fondo "no explica nada"<sup>329</sup>. Esa referencia, que consistiría en recordar los pasajes de A 102-105 y B 137 y siguientes, B 154, B 162 y B 203, supone para Koriako perder de vista las características específicas de la matemática dentro del conocimiento: "pues si al hablar de 'construcción' nos referimos a este 'trazar una línea' [*Linienziehen*] en sentido filosófico, entonces esta tesis no dice nada específico sobre la matemática"<sup>330</sup>. En definitiva, la posición de Koriako en este punto se resume de la siguiente manera:

Debe por tanto ponderarse si estos ejemplos matemáticos de la deducción trascendental (el trazado de una línea, la aprehensión de un triángulo, etc.) deben ser entendidos como auténticas contribuciones a la filosofía de la matemática. Y hasta el momento toda interpretación de Kant que se ha orientado a sus ejemplos ha fracasado. Quizás habría que considerar estos ejemplos más bien como casos especialmente sencillos y claros de una síntesis *a priori* de lo múltiple. Pero es que el concepto de la unidad sintética de la apercepción no es un concepto que pudiese desempeñar un papel central en la filosofía de la matemática.<sup>331</sup>

Sin embargo, Kant escribe que la síntesis de aprehensión (la cual está inseparablemente ligada a la síntesis de la reproducción) "constituye el fundamento trascendental de la posibilidad todo conocimiento en general (no sólo del empírico, sino también del puro *a priori*)"<sup>332</sup>. Y, por lo tanto, también del conocimiento matemático. *Tiene* que haber alguna relación entre el conocimiento matemático y la triple síntesis que aquí se esboza. Pues bien, ¿qué sentido tiene entonces la presencia de ejemplos como el trazado de una línea, el pensamiento de un fragmento de tiempo o la representación de un número? ¿Qué peculiaridad tiene la síntesis matemática

<sup>328</sup> Que se formula explícitamente en pp. 252-253.

<sup>329</sup> Koriako 1999 (*op. cit.* en p. 32, nota 60), p. 226.

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>332</sup> KrV, A 102.



frente a la síntesis ontológica? ¿Qué particularidad distingue, dentro de esta misma triple síntesis de aprehensión, reproducción y reconocimiento, la construcción de objetos matemáticos frente a la construcción del concepto de objeto en general (=objeto trascendental), que nosotros hemos recordado en I.3.3? Puesto que la síntesis matemática es una síntesis en la que sólo intervienen un tipo particular de categorías (y en último término, las categorías de cantidad), nada hay más natural que considerar a la síntesis matemática como un *caso particular* de la triple síntesis ontológica dibujada en la Deducción A.

Sin embargo, frente a este razonamiento natural hay que insistir en que: un objeto matemático *no* es un objeto de experiencia posible, *no* es una particularización concreta del objeto trascendental, y la síntesis matemática *no* es un caso particular de la síntesis ontológica, pese a todas las supuestas indicaciones de lo contrario. La relación entre lo matemático y lo ontológico *no* es una relación de particular a general. ¿Por qué no? No, desde luego, por causa del entendimiento (pues las categorías de la cantidad *sí* son un tipo particular de categorías), sino por causa de la intuición. La intuición pura *no* es la generalización de toda intuición empírica (y por lo tanto *a posteriori*) posible, sino la "condición formal *a priori* de todos los fenómenos"<sup>333</sup>, y esa es la razón de la ruptura. La clave, por tanto, reside en distinguir con suficiente precisión entre:

- las condiciones que se cumplen en la sensibilidad de manera absolutamente necesaria, cualquiera que sea la especie de nuestras sensaciones y, por tanto, sin necesidad de que nuestras intuiciones empíricas estén determinadas,
- y las condiciones implicadas en la síntesis de intuiciones posibles, que no están dadas *a priori*, sino que se dan "solamente *a posteriori*, por medio de la experiencia"<sup>334</sup>.

La síntesis de lo homogéneo –que es lo propio de la matemática– se basa, en efecto, en esas condiciones que se cumplen en la sensibilidad de manera absolutamente necesaria, cualquiera que sea la especie de nuestras sensaciones, pero unificadas por el trabajo del entendimiento, es decir, se basa en la *pura forma de la estructura* o, dicho de otro modo, se basa en la estructura considerada en sus propias posibilidades constructivas *sin presuponer*, sin embargo, absolutamente nada *dado*. En los *Prolegomena* escribía Kant: "sin embargo esta facultad de intuir *a priori* no afecta a la materia del fenómeno, es decir, a aquello que en él es sensación, pues esto constituye lo empírico, sino solamente a la forma del mismo, espacio y tiempo"<sup>335</sup>.

---

<sup>333</sup> KrV, A 34.

<sup>334</sup> KrV, A 721 / B 749.

<sup>335</sup> *Prolegomena*, Ak., IV, 284.

Por esta razón, la esencia de lo matemático encuentra una formulación modélica en el funcionamiento de la triple síntesis de A e, *inversamente*, también los ejemplos matemáticos sirven como ilustraciones arquetípicas de lo que está en juego en la deducción trascendental. Y por ello mismo, tiene todo el sentido del mundo el que muchos de los ejemplos que utiliza Kant en ese contexto<sup>336</sup> sean ejemplos matemáticos: los objetos matemáticos deletrean el funcionamiento puro y abstracto de la estructura *al margen de la existencia*, es decir, muestran su funcionamiento en sí mismo y por sí mismo sin apegarse a ningún hecho empírico en particular. En definitiva, que la matemática en Kant tiene una relación esencial con la estructura de la objetividad, pero de un modo tal que en ella sólo se pone en juego la *forma* pura de la sensibilidad, es decir, la pura multiplicidad. Ahora bien, esto supone una serie de restricciones y modificaciones en cuanto al funcionamiento de la estructura, que afecta a distintos niveles. Veámoslo más detenidamente.

### C. Magnitud extensiva y agregación

El principio de los axiomas de la intuición "es el único que hace que la matemática pura, con toda su precisión, sea aplicable a los objetos de la experiencia"<sup>337</sup>. Aunque el objetivo de este apartado no es primariamente –como a veces se dice– la demostración de la aplicabilidad de la matemática a la experiencia, sino la demostración de la validez del principio de los axiomas de la intuición, la referencia a la aplicabilidad es útil porque en ella se ve claramente que versa (como versa todo el apartado) sobre "la matemática pura" en *toda su extensión*. Quiere ello decir que la reserva que un poco antes en este capítulo<sup>338</sup> establece Kant respecto de la aritmética *no* afecta al hecho de que *toda* la matemática se base en algo establecido precisamente en dicho principio.

Ahora bien, el principio de los *Axiomas de la intuición* dice: "todos los fenómenos son magnitudes extensivas"<sup>339</sup>, y ello remite a la oposición entre los distintos tipos de principios del entendimiento puro. En efecto, el principio de que las intuiciones son magnitudes extensivas no quiere señalar otra cosa, como muy bien ha mostrado M. Wolff<sup>340</sup>, que el hecho de que todas las intuiciones son conjuntos de elementos homogéneos puestos en relación mediante *agregación*. El carácter de agregado de las

<sup>336</sup> KrV, A 102, A 103 y A 105.

<sup>337</sup> KrV, B 206.

<sup>338</sup> Reserva por la cual en las relaciones numéricas no hay propiamente *axiomas*. KrV, A 164 / B 205.

<sup>339</sup> KrV, B 201.

<sup>340</sup> Wolff 2001 (*op. cit.* en p. 132, nota 310), p. 216.

magnitudes extensivas se deriva de las dos consideraciones siguientes: a) las magnitudes extensivas son aquellas "en las que la representación de las partes hace posible la representación del todo (y por tanto necesariamente la precede)"<sup>341</sup>, y b) la "categoría de la magnitud" es "la categoría de la síntesis de lo homogéneo en una intuición". A su vez, ello se corresponde con la caracterización, en la famosa nota de B201 de la que ya hemos hablado, de la categoría de las magnitudes extensivas como categoría de la "agregación":

Toda conjunción (*conjunctio*) es o bien composición (*compositio*) o bien conexión (*nexus*). La primera es la síntesis de lo múltiple cuyos elementos no se pertenecen necesariamente unos a otros, como por ejemplo los dos triángulos en los que se divide un cuadrado mediante una diagonal, por sí mismos no se pertenecen necesariamente uno al otro; y de ese mismo tipo es la síntesis de lo homogéneo en todo aquello que puede ser considerado matemáticamente (cuya síntesis a su vez puede dividirse en la síntesis de agregación, dirigida a magnitudes extensivas, y la síntesis de coalición, dirigida a magnitudes intensivas).

Todo aquello que "puede ser considerado matemáticamente" se corresponde, por tanto, con el ámbito de la *compositio*, es decir, con la síntesis de lo múltiple que no se pertenece mutuamente de manera necesaria. Ahora bien, la posterior división de la *compositio* en agregación y coalición parece separar el ámbito de "lo matemático" en dos modos, y puede hacer pensar que la matemática pone en juego dos tipos de síntesis distintas.

Sin embargo, este espejismo se destruye rápidamente en cuanto reparamos en que no se trata de dos tipos de síntesis distintas, sino del tipo de magnitud al cual la síntesis "está dirigida". Es verdad que la representación de las magnitudes como agregados "no ocurre con toda clase de magnitudes, sino solamente con aquellas que, como tales, aprehendemos y representamos extensivamente"<sup>342</sup>, y que en las *Anticipaciones de la Percepción* —que se basan también en principios "matemáticos"— no se trata ya de magnitudes extensivas, sino de magnitudes intensivas, pero en ambos casos sigue tratándose de la *síntesis de lo homogéneo*.

En efecto, es cierto que "se comete un error al suponer que lo real del fenómeno es igual en cuanto al grado y que solamente en cuanto a la agregación y su magnitud extensiva es diferente"<sup>343</sup>, pero la cuestión aquí —y la clave que explica el

---

<sup>341</sup> KrV, A 162, B 203.

<sup>342</sup> KrV, A 163 / B 204.

<sup>343</sup> KrV, A 175 / B 216.

misterio de las "anticipaciones"— es que podemos "representarnos en un momento en la mera sensación una síntesis del aumento uniforme desde 0 hasta la conciencia empírica dada"<sup>344</sup>. Esta síntesis del "aumento uniforme" [*gleichförmigen Steigerung*] es una *síntesis de lo homogéneo*, y la síntesis de lo homogéneo es el *único* tipo de síntesis que tiene lugar en la matemática. Y, por tanto, si la categoría de la cantidad es "la categoría de la síntesis de lo homogéneo en una intuición en general"<sup>345</sup>, también en el caso de las *Anticipaciones de la Percepción* tendrá que desempeñar algún papel la cantidad. Y así sucede en efecto, aunque para confirmarlo tengamos que esperar hasta las últimas líneas del apartado dedicado a las *Anticipaciones*:

Es notable que en las magnitudes en general sólo podemos conocer *a priori* una *cualidad*, a saber, la continuidad; mientras que en toda cualidad (lo real de los fenómenos) no podemos conocer *a priori* nada más que la *cantidad* intensiva de ella, a saber, que tienen un grado; todo lo demás queda en manos de la experiencia.<sup>346</sup>

Cuando, un poco después, en las *Analogías de la experiencia*, Kant vuelva la vista atrás, confirmará este punto aun con mayor claridad:

Los dos principios precedentes, que he llamado matemáticos en atención a que justifican la aplicación de la matemática a los fenómenos, se referían a los fenómenos según su mera posibilidad, y enseñaban cómo podían ser generados, tanto en lo concerniente a su intuición como en lo concerniente a lo real de su percepción, según las reglas de una síntesis matemática.<sup>347</sup>

Con esto hemos obtenido una cierta preeminencia del concepto de *cantidad*, por encima incluso de la *cualidad*, como centro absoluto de la síntesis matemática. Ello no debe sorprender a nadie, puesto que la matemática se basa en la construcción, y "sólo el concepto de cantidades se puede construir", mientras que "las cualidades no se pueden exhibir en ninguna otra intuición que la empírica"<sup>348</sup>, pero es necesario subrayar su relación con la organización sistemática del capítulo de los *Principios del Entendimiento puro*: los principios de las categorías de la cualidad pertenecen a los

---

<sup>344</sup> KrV, A 176 / B 218.

<sup>345</sup> KrV, B 162.

<sup>346</sup> KrV, A 176 / B 218.

<sup>347</sup> KrV, A 178 / B 221.

<sup>348</sup> KrV, A 714 / B 742.

principios *matemáticos* del entendimiento *única y exclusivamente* porque en toda cualidad hay algo cuantitativo, es decir, construible de manera estrictamente *a priori*, a saber, "que tiene[n] un grado":

El primero de aquellos principios fisiológicos [que preceden a y hacen posible el conocimiento empírico de la naturaleza] subsume todo los fenómenos, como intuiciones en el espacio y el tiempo, bajo el concepto de *cantidad* [*Grösse*] y en esa medida es un principio de la aplicación de la matemática a la experiencia. El segundo subsume lo propiamente empírico, a saber, la sensación, que caracteriza a lo real de las intuiciones, no directamente bajo el concepto de *cantidad*, puesto que la sensación no es una intuición que contenga espacio o tiempo, si bien establece el objeto correspondiente a dicha intuición en el espacio y el tiempo; sin embargo, existe no obstante una diferencia entre la realidad [*Realität*] (representación de la sensación) y el cero, esto es, el vacío completo de la intuición en el tiempo, que posee una cantidad, puesto que entre cualquier grado dado de luz y la oscuridad, entre cualquier grado de calor y el frío absoluto, entre cualquier grado de pesantez y la absoluta falta de peso, entre cualquier grado de ocupación del espacio y el vacío absoluto siempre se pueden pensar grados todavía más pequeños.<sup>349</sup>

Esta radical separación se ha denunciado alguna vez como una contradicción, puesto que el propio Kant dice que la matemática *sí* puede tratar de la cualidad<sup>350</sup>. ¿Qué sucede entonces? ¿Puede o no puede la matemática tratar acerca de la cualidad? Todo aquí depende de distinguir correctamente el sentido del término "cualidad" en los distintos contextos. Los objetos matemáticos pueden desde luego mostrar otras cualidades (como la dimensionalidad, la curvatura) que pueden tratadas matemáticamente, pero cuando Kant afirma que la matemática *sólo* tiene que ver con una cualidad (a saber, la continuidad), lo afirma sobre la base de una noción restringida de "cualidad"<sup>351</sup>, por la cual la cualidad se refiere a la "cualidad de la sensación"<sup>352</sup>. Lo que queda excluido del ámbito de lo matemáticamente tratable, por tanto, no es lo cualitativo en sí y por sí mismo, sino la "materia" o el "contenido" de la

<sup>349</sup> *Prolegomena*, Ak., IV, 306-307.

<sup>350</sup> KrV, A 715 / B 743.

<sup>351</sup> En este punto coincidimos con Wolff-Metternich 1995 (*op. cit.* en p. 109, nota 238), pp. 72-75.

<sup>352</sup> KrV, B 217.

experiencia, es decir, lo que "se encuentra en el espacio y el tiempo, por tanto lo que contiene una existencia y corresponde a la sensación"<sup>353</sup>.

Así pues, se puede establecer que la matemática tiene algo que decir acerca de cualidades, pero recordando en todo momento, como recuerda una reflexión de 1778-1779, que "la matemática [trata] de cualidades hasta donde llega la mera intuición"<sup>354</sup>, y *nunca* –y esto es fundamental– más allá de eso.

Pero si con esto hemos obtenido una cierta preeminencia de la categoría de cantidad dentro lo matemático, entonces también debe haber una preeminencia correlativa de su correspondiente esquema. Aunque nuestro estudio del esquematismo en relación con la matemática sólo tendrá lugar en I.5.3, dejaremos ya señalada esta cuestión concreta.

#### D. El número como esquema de la cantidad

Un esquema es, en general la "representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto"<sup>355</sup>. Pues bien, ¿qué característica o características distinguen a un esquema matemático del esquema de un concepto empírico? La respuesta coherente con todo lo anterior es: que el esquema matemático es la descripción general de aquel procedimiento particular de síntesis (síntesis de lo homogéneo) que hemos señalado en I.4.1.B. Y por esa razón, el *número*, en cuanto esquema de la cantidad, es el esquema propio de todo lo matemático:

El *esquema* puro de la cantidad (*quantitatis*), como un concepto del entendimiento, es [...] el número, el cual es una representación que comprende la sucesiva adición de unidades (homogéneas). Por tanto el número no es otra cosa que la unidad de la síntesis de lo múltiple de una intuición homogénea en general, obtenida por el hecho de que yo produzco el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.<sup>356</sup>

Con esto queda también señalado el esquema de "número" como característico de *todo* lo matemático en su totalidad, en un movimiento similar al que produjo el señalamiento del concepto de *cantidad*. Además, ambos movimientos está

---

<sup>353</sup> KrV, A 723 / B 751.

<sup>354</sup> Reflexion 5593, Ak., XVIII, 244: "die Mathematik [handelt] so weit von Qualitäten, als die bloße Anschauung reicht".

<sup>355</sup> KrV, B 180-181.

<sup>356</sup> KrV, B 182.

internamente relacionados: puesto que el fenómeno (tanto en lo que concierne a su intuición como lo que concierne a lo real de la percepción) puede generarse en una síntesis matemática, es decir, en una síntesis de lo homogéneo, "las cantidades numéricas, y con ellas la determinación del fenómeno como cantidad, pueden ser usadas tanto en uno como en el otro [principio]"<sup>357</sup>, es decir, tanto en los principios que versan sobre la cantidad como en los que versan sobre la cualidad.

Quedan por tanto alineados la síntesis de lo homogéneo como tipo particular de funcionamiento de la estructura, el número como esquema de dicho funcionamiento, y la cantidad como el tipo de entidad *construible* en él.

En este punto importa mucho precisar ya –para lo que después vendrá– cómo debe entenderse la noción kantiana de "construcción". Y es esencial, concretamente, distinguir entre "*mathematische Konstruktion*" en la intuición pura y "*wirklichen Hervorbringung*" de figuras matemáticas. Dicha distinción tiene su localización textual más clara en el conocido pasaje en el que Kant vuelve contra Eberhard el ejemplo de Apolonio de Perga que éste había querido utilizar contra Kant. Y, en concreto, en la nota que a continuación reproducimos:

Para asegurar frente a todo uso erróneo la expresión *construcción* de los conceptos, de la que habla repetidas veces la *Crítica de la razón pura*, y mediante la cual ha distinguido por primera vez con exactitud el procedimiento de la razón en la matemática del [que sigue la razón] en la filosofía, puede ser útil lo siguiente. En sentido general, puede llamarse construcción a toda *exhibición* de un concepto mediante la producción (espontánea) de una intuición que le corresponda. Si ella tiene lugar por la mera imaginación, según un concepto *a priori*, se llama *pura* (de este tipo es la que el matemático debe poner como fundamento de todas sus demostraciones; por eso puede demostrar en un círculo que describe en la arena con su bastón, por muy irregular que le salga, las propiedades de un círculo en general, de manera tan perfecta como si el mejor grabador lo hubiese dibujado en la plancha de cobre). Pero si se la efectúa en una materia cualquiera, podría llamarse construcción *empírica*. La primera puede llamarse también esquemática, y la segunda, técnica. Esta última, que realmente se llama construcción sólo en sentido impropio (porque no pertenece a la ciencia, sino al arte, y se ejecuta con instrumentos) es o bien *geométrica*, con regla y compás, o bien *mecánica*, para la cual se

---

<sup>357</sup> KrV, A 178 / B 221.

necesitan otros instrumentos, como por ejemplo el trazado de las restantes secciones cónicas, además del círculo.<sup>358</sup>

Esta nota delimita el sentido que la noción de "construcción" tiene como *explicans* de la matemática, separándola de la construcción "técnica" y restringiéndola a la "construcción esquemática"<sup>359</sup>. La construcción "que el matemático debe poner como fundamento de todas sus demostraciones" es la construcción que tiene lugar en la "mera imaginación", según "un concepto *a priori*", no la construcción técnica. Una vez hecha esta precisión, se entiende por qué la estrategia de Eberhard tenía necesariamente que errar el tiro. Borelli había afirmado que "los matemáticos enseñan las propiedades" de las secciones cónicas *sin* mencionar "la construcción mecánica" de sus conceptos<sup>360</sup>, y Eberhard quería utilizar este hecho matemático como demostración de que "uno puede muy bien ampliar su conocimiento, y enriquecerlo con nuevas verdades sin entrar primero en la cuestión de si [ese conocimiento] no está operando con un concepto que quizá sea enteramente vacío y no puede tener objeto alguno"<sup>361</sup>. Sin embargo, dice Kant, la elección de este ejemplo "no pudo ser menos feliz". Lo *único* que prueba el proceder de Apolonio es que él pudo en ese caso renunciar a la "construcción mecánica", pero ello *no* prueba en absoluto que se pueda renunciar a la "construcción esquemática"<sup>362</sup>. La construcción esquemática era imprescindible, en la medida en que es esencial al proceder de la matemática, y de hecho estaba ya presente en el proceder de Apolonio. En la carta a Reinhold del 19 de mayo de 1789 escribía Kant:

Si, no obstante, tuviese el más mínimo concepto de la cosa de la que habla Borelli, encontraría que la definición que Apolonio da, por ejemplo, de la parábola, era ya en sí misma la exhibición de un concepto en la intuición, a saber, en el corte del cono bajo ciertas condiciones, y que la realidad objetiva del concepto, aquí, como sucede en toda la geometría, es la definición y al mismo tiempo la construcción del concepto.<sup>363</sup>

<sup>358</sup> *Über eine Entdeckung...*, Ak., VIII, 191-192.

<sup>359</sup> Esta distinción tiene una relación esencial, por lo demás, con la oposición que hay en la *Disciplina* (KrV, B 741-742) entre dibujar una figura empírica y representar el proceso matemático de construcción. Sobre esta oposición volveremos en I.5.3.

<sup>360</sup> Véase *Prolegomena*, Ak., IV, 191.

<sup>361</sup> *Über eine Entdeckung...*, Ak., VIII, 191.

<sup>362</sup> Para una lectura distinta de este pasaje, en la que la diferencia entre mecánico y no mecánico se interpreta como diferencia entre construibilidad geométrica elemental y construibilidad geométrica no elemental, véase el apéndice (titulado precisamente "Kant und Eberhard über Konstruktion und Konstruierbarkeit") al §19 de Koriako 1999 (*op. cit.* en p. 32, nota 60), pp. 253-263.

<sup>363</sup> Ak., XI, 42-43.



La construcción que vertebra la realidad de los conceptos matemáticos y la que tiene importancia a nivel sistemático es, por tanto, la construcción esquemática, no la construcción técnica.

#### I.4.2. La matemática kantiana como contar puro

Si todo lo anterior es correcto, entonces puede decirse que la matemática es – kantianamente– la ciencia que versa sobre el *distinguir puro*. Un distinguir puro es un distinguir absolutamente descualificado que no distingue en virtud de nada. La matemática se basa en el *puro y desnudo diferenciar*, es decir, en un distinguir objetos para el que no hay razón ninguna (hasta el punto de que, si se encuentra un motivo de distinción, es posible que el elemento deje de pertenecer al conjunto en cuestión). En efecto, lo propio de la matemática es el *absoluto desentendimiento de las cualidades de los objetos*<sup>364</sup>. Los objetos matemáticos no tienen más cualidad que la que les da su pertenencia a un conjunto determinado, y esa cualidad no es un *quid* conceptual, no es "nada" que tenga un significado léxico. Sin duda alguna estos conjuntos pueden tener estructuras de muy distinto tipo, y las cualidades se pueden enriquecer sin límite prefijado, pero lo importante es que en la definición del conjunto  $A = \{a, b, c, d\}$ , si nos atenemos a la definición (es decir, si no añadimos ni presuponemos más de lo que aquí está dicho) resulta que estamos introduciendo una *diferenciación* o *distinción* de los elementos *que no* descansa en criterio de diferenciación alguno. Puesto que hemos puesto entre paréntesis las cualidades de las cosas (su *quid*, el concepto de lo que ellas son), la tarea consiste en diferenciar dos cosas conceptualmente indistinguibles. Esto, dicho así, parece desde luego palmariamente absurdo: ¿en virtud de qué podemos diferenciarlos si son (conceptualmente) idénticos? ¿Cómo se pueden distinguir y diferenciar elementos que son idénticos entre sí? La respuesta, absolutamente esencial a la matemática, es: *contándolos*. "Contar" significa distinguir de manera absolutamente pura, es decir, distinguir una multiplicidad de *lo mismo*. Así, lo que hacemos cuando distinguimos los elementos *a*, *b*, *c* y *d* del conjunto *A*, y lo que nos permite darles

<sup>364</sup> Boole afirmaba en 1847 que la matemática trata "acerca de las operaciones consideradas en sí mismas, independientemente de los distintos objetos a los que se puedan aplicar" (la cursiva es nuestra). G. Boole, *Collected Logical Works*, vol. 2, ed. P. Jourdain, Chicago-Londres, 1916. Es esencial a la matemática, en efecto, el desentenderse de la "esencia" o "cualidad" de sus objetos. En cualquier caso, esta claridad respecto de su objeto propio sólo se hace general dentro de la matemática del siglo XIX, y sólo es explícita y consciente a finales del siglo XIX (no por casualidad, es precisamente en torno a 1900 donde N. Bourbaki sitúa la adquisición de la "noción moderna de estructura". N. Bourbaki, *Elementos de historia de las matemáticas*, Madrid, 1972, p. 38.

nombres propios, es justamente el hecho de que los *contamos*, es decir, el hecho de que *de iure* (aunque no necesariamente *de facto*) estamos pensando: el primer elemento (al que llamamos *a*) y un elemento que no es el elemento *a* (al que llamamos *b*), y un elemento que no es el elemento *a* ni el elemento *b* (al que llamamos *c*) y un elemento que no es ninguno de los tres elementos anteriores (y a este le llamamos *d*). Nótese que al distinguir los elementos de un conjunto contamos ejemplares que, en cuanto ejemplares, son *absolutamente idénticos* entre sí<sup>365</sup>. El único *quid* que tienen los elementos *a*, *b*, *c* y *d*, (que en realidad, como hemos dicho ya, no es ningún *quid* conceptual) es el de pertenecer al conjunto *A*, y si los distinguimos es solamente porque podemos decir: "uno, y otro (dos), y otro (tres), etc." En este sentido todos los elementos son iguales entre sí y cualquiera de ellos representa por así decirlo al conjunto entero, y por eso se pueden hacer demostraciones sobre un elemento del conjunto que tengan validez para el conjunto entero (siempre y cuando el elemento elegido sea un elemento *no destacado*). La matemática es la ciencia del contar puro.

Y precisamente porque el diferenciar puro está basado en el contar puro, la matemática tiene una especial relación con lo cuantitativo y lo numérico, siempre y cuando entendamos que "lo numérico" se refiere no al continuo de los números reales, sino a los números *naturales*, es decir, a lo que acabamos de definir como el puro distinguir una multiplicidad como tal. Lo cual, por otro lado, es perfectamente coherente con lo anterior. Si el número como esquema de la cantidad ha ocupado un lugar privilegiado en la caracterización kantiana de lo matemático (de *todo* lo matemático), entonces parece que también debería haber un cierto privilegio de los números naturales, es decir, de la aritmética, dentro de la matemática. Y, en efecto, lo hay: en la aritmética se hace *abstracción* de lo intuitivo-espacial y "sólo se atiende a la síntesis de lo homogéneo (de las unidades)"<sup>366</sup>, por lo que puede decirse que la aritmética contiene la forma más pura y más desnuda de lo matemático. Además, esto aritmético se reduce a los números naturales, y no a los irracionales<sup>367</sup>.

---

<sup>365</sup> Como ilustración escolar valga la siguiente: si yo me pongo a contar manzanas (una manzana, dos manzanas, tres manzanas..., etc.), entonces *sólo* puedo contar manzanas, y si me encuentro una pera se rompe la cuenta: tengo que saltármela y encontrar otra manzana, y hasta que no encuentre otra manzana no podré seguir contando. Cuando contamos ovejas, prescindimos de todas las diferencias que distinguen a unas ovejas de otras. Prescindimos de si una tiene las patas dañadas y la otra no, prescindimos de si una es más grande o más blanca o más bonita que otras, y lo único que nos interesa es si puede o no puede ser considerada una oveja. ¿Es una oveja? Entonces podemos contarla con las demás y será (en cuanto oveja) exactamente igual que todas las demás. ¿No es una oveja? Entonces no podremos contarla con las demás, y no será igual que las demás ovejas. En definitiva, contar consiste en distinguir una multiplicidad de cosas que son idénticas entre sí.

<sup>366</sup> KrV, B 205.

<sup>367</sup> KrV, B 555.

En efecto, este concepto de lo numérico y del contar no es simplemente una ilustración o ejemplo de teorías matemáticas, como podría parecer al introducirlo, y ni siquiera es el concepto de una teoría muy importante, sino que es algo mucho más grave, porque *toda* la matemática consiste en este *contar*. Es generalmente sabido que la Teoría de Conjuntos es lo más básico de la matemática, pero lo que no se dice tan a menudo es que la Teoría de Conjuntos ha llegado a ocupar el lugar central que ocupa en la matemática precisamente por su especial relación con ese "contar puro". La Teoría de Conjuntos es la formulación más desnuda y depurada del proceder que caracteriza a la matemática, a saber, la distinción descualificada<sup>368</sup>, y en este sentido es "lo más matemático" de toda la matemática<sup>369</sup>.

La matemática se basa en un distinguir puro no basado en diferencias conceptuales. La matemática se ocupa de la diferencia *solo numero*. Hemos dicho, en efecto, que *dos* elementos conceptualmente idénticos entre sí se diferencian exclusivamente en que son *dos*, y no uno. Y que este tipo de diferencia es el vocabulario básico con el que se construye la matemática entera. Pues bien, antes de pasar al siguiente punto nos interesa dejar dicho ya (aunque sea provisionalmente dicho) lo siguiente: cuando hemos afirmado que el diferenciar puro de la matemática se basa en el contar, también podríamos haber afirmado, siguiendo una cierta tradición, que su modo de diferenciar es *material*, o que los elementos diferenciados por la matemática son elementos *materialmente distintos*<sup>370</sup>. ¿Qué quiere decir que dos cosas conceptual o formalmente idénticas son, sin embargo, materialmente distintas? Decíamos (en el capítulo I.2), en efecto, que la matemática se basa en un distinguir puro no basado en diferencias conceptuales: *dos* elementos conceptualmente idénticos entre sí se diferencian exclusivamente en que son *dos*, y no uno, y que este tipo de diferencia es el vocabulario básico de la matemática, como se aprecia fácilmente en la teoría de conjuntos, que es la base de toda la matemática. ¿Qué queremos decir cuando decimos que dos elementos, aunque formalmente idénticos, son materialmente distintos? Lo que queremos decir, recordábamos, es que podemos localizarlos en lugares diferentes en el *espacio-tiempo*. Quiere decir que podemos

---

<sup>368</sup> La famosa definición de Cantor decía: "se entiende por conjunto la agrupación en un todo de objetos *bien diferenciados* de nuestra intuición o de nuestra mente" (la cursiva es nuestra). G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, Berlín, 1932, p. 282.

<sup>369</sup> Y también las tres estructuras básicas —álgebraicas, de orden y topológicas— que los matemáticos del colectivo N. Bourbaki han distinguido en su monumental *Éléments de Mathématique* (París, 1939—) se basan íntegramente en el contar puro. En este sentido creemos que no alteran la esencial unidad de lo matemático en torno a esta noción.

<sup>370</sup> Esta diferencia entre identidad formal e identidad material es la que el alemán expresa mediante la oposición entre *dasselbe* y *das Gleiche*.

localizarlas en *lugares* o *tiempos diferentes*<sup>371</sup>. Sobre esto volveremos, y de hecho será muy importante en nuestra exposición posterior, pero por el momento no podemos detenernos en ello.

Antes de concluir esta caracterización conviene señalar aun una peculiaridad suya. La validez de la concepción kantiana de la matemática se ha restringido muy a menudo a determinadas subdisciplinas suyas, siendo, en general, el álgebra la que tiende a quedar excluida. En efecto, las referencias de Kant al álgebra son escasísimas, y muchos comentaristas han considerado que el álgebra *no* encaja dentro de la caracterización kantiana de la matemática como construcción en la intuición<sup>372</sup>. A pesar de que Kant, en un pasaje de la *Disciplina*, incluye al álgebra (junto a la aritmética) dentro de la categoría de las construcciones simbólicas, y a éstas, junto a las "construcciones ostensivas" de la geometría, dentro del conocimiento intuitivo por construcción de conceptos<sup>373</sup>, por lo general el álgebra quedaría, según estos intérpretes, fuera de la caracterización kantiana de la matemática, precisamente porque en el álgebra no hay posibilidad de "exhibir en la intuición" los elementos simbólicamente contruidos. Pues bien, ante esto, es importante notar que la delimitación de la matemática esbozada en esta sección pretende ser válida para *toda* la matemática tal y como se realiza hoy en día, en la medida en que toda ella es formulable a partir de las nociones generales de estructura, ley de composición, etc.<sup>374</sup>. El álgebra, por tanto, forma parte de ella tanto como cualquier otra disciplina.

En definitiva, en todo lo anteriormente expuesto hemos intentado mostrar: a) que el término "construcción" en la teoría kantiana de la matemática *no* se reduce únicamente al sentido que tienen las construcciones en la geometría euclidiana clásica<sup>375</sup>, sino que se refiere al *contar puro*; b) que el término "intuición" en la

<sup>371</sup> Como se comprueba fácilmente en el hecho de que la identidad material sólo se puede subsumir en la identidad formal (y esto es la leibniziana tesis de la identidad de los indiscernibles) si previamente se subsume el espacio y el tiempo dentro del concepto de "cosa".

<sup>372</sup> Y así escribe, por ejemplo, Koriako, que el álgebra "apenas se deja subsumir bajo el concepto de un conocimiento por intuición pura" (*op. cit.* en p. 32, nota 60), p. 5). Y concuerda en lo esencial con W. Breidert: "La construcción simbólica es para Kant epistemológicamente irrelevante, construcción de conceptos significa para él en último término siempre construcción geométrica" ("Geometrische und symbolische Konstruktion bei Kant", en *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, G. Funke (ed.), parte I, 1, p. 107. También Pierobon habla del álgebra "como límite de la concepción kantiana de la matemática". Pierobon 2003 (*op. cit.* en p. 127, nota 293), p. 177 y ss.

<sup>373</sup> KrV, A 715 / B 743.

<sup>374</sup> En este sentido, creemos que las diferencias entre las estructuras matemáticas fundamentales (topológicas, algebraicas y de orden) señaladas por el colectivo de matemáticos N. Bourbaki caen "más allá" de esta definición de lo matemático.

<sup>375</sup> Frente a J. Hintikka, M. Friedman y F. Pierobon, quien escribe: "La reducción es particularmente radical: toda la matemática queda englobada en esta descripción que hace de la práctica constructiva propia de la

expresión "construcción en la intuición pura" *no* se reduce únicamente a las imágenes mentales que nos podamos representar, ni tampoco a procedimientos matemáticos especialmente intuitivos frente a otros procedimientos de razonamiento "menos" intuitivos, sino a la "construcción esquemática".

Con esto hemos obtenido una cierta comprensión de las tesis kantianas sobre la matemática, a partir sobre todo de una reconstrucción de ciertas partes de la *Doctrina de los Elementos* de KrV. Ahora bien, esta comprensión de la matemática será necesariamente insuficiente si no se contrasta con la noción kantiana de filosofía trascendental, y se delimita y completa frente a ella. En efecto, si la matemática tiene su fundamento, como hemos afirmado, en la estructura de la objetividad de objetos, y la descripción de esa estructura da sentido al proyecto de una "filosofía trascendental", entonces es imprescindible delimitar las diferencias (y las relaciones) que existen entre una y otra. Ello debe ayudarnos a entender, por otro lado, si esta situación tiene algo que ver con el surgimiento histórico precisamente ahora del axioma fundamental de la ciencia moderna examinado en I.1. Para todo esto, la breve delimitación que en esta sección hemos sugerido acerca de la síntesis ontológica respecto de la síntesis matemática es a todas luces insuficiente y confundente si no se complementa con lo que vamos a decir a continuación. Esta situación, por lo demás, no es en absoluto casual, sino que la separación metódica de los discursos respectivos de la filosofía (aquí, la metafísica) y la matemática es un asunto esencial en el propio proceso de surgimiento de la filosofía crítica de Kant<sup>376</sup>.

---

geometría euclidiana el paradigma de todo proceder matemático y el criterio decisivo que separa las respectivas metodologías de ambas disciplinas". Pierobon 2003 (*op. cit.* en p. 127, nota 293) p. 94.

<sup>376</sup> Sobre esto, véase J.M. Navarro Cordón, "Método y metafísica en el Kant precrítico", *Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid), IX (1974), pp. 75-122.

## Capítulo I.5.

### FILOSOFÍA Y MATEMÁTICA EN RESPECTO KANTIANO

En efecto, la delimitación de sendos modos de proceder había sido ya el tema fundamental del *Preisschrift* de 1762/1763, escrito como respuesta a la pregunta de la Academia de Berlín acerca precisamente de "si las verdades metafísicas en general, y en particular los primeros principios de la *Theologia naturalis* y de la moral admiten las mismas pruebas claras que las verdades geométricas". Pero el interés por esta cuestión se puede llevar incluso más atrás, pues el asunto del *Preisschrift*, escribe Kant en 1763, "ha ocupado mis meditaciones desde hace ya algunos años"<sup>377</sup>. Por lo demás, este interés, como hemos apuntado, no tiene nada de sorprendente, puesto que la consecución del concepto crítico de "metafísica" se jugaría precisamente en el deslindamiento kantiano del método metafísico frente al método matemático, en un triángulo polémico en el que están también el racionalismo de Leibniz-Wolff y el empirismo de Hume. La posición del racionalismo en este punto se resume en una lapidaria afirmación de Crusius: "la matemática pura no precisa en ningún lugar de otro principio que el mero principio de contradicción"<sup>378</sup>. En efecto, tanto Leibniz como Wolff habían reducido –erróneamente, según Kant– la matemática a la forma de juicios analíticos, y al hermanar matemática y metafísica y contemplar los éxitos de aquella, se habían visto llevados por la esperanza de que la razón pudiera "ampliarse en el uso trascendental tan afortunada y sólidamente como ha podido hacerlo en el uso matemático, sobre todo si aplica allí el mismo método que aquí, visiblemente, ha resultado tan útil"<sup>379</sup>.

Pero también el propio Hume, que había sido capaz de traer un "chispa" [*Funken*] a la metafísica, no había sido sin embargo capaz de traer a ella "luz" [*Licht*]<sup>380</sup>, precisamente porque también pasó demasiado rápido por las diferencias internas al campo de la síntesis *a priori*, y en este punto coincide enteramente con el

---

<sup>377</sup> Véase la carta a J.H. Samuel Formey del 28 de junio de 1763, Ak., X, 41-42.

<sup>378</sup> Ch. Crusius, "Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis", G. Tonelli (ed.), *Die philosophische Hauptwerke*, Hildesheim, 1965, p. 18: "die reine Mathematik nirgends ein anderes Principium, als den blossen Satz von Widersprüche nöthig [hat]".

<sup>379</sup> KrV, B 740-741.

<sup>380</sup> *Prolegomena*, Ak., IV, 257.

dogmatismo racionalista: "los errores escépticos de este hombre, por lo demás extremadamente agudo, surgieron fundamentalmente de una falta que no obstante tenía en común con todos dogmáticos, a saber, que no examinó sistemáticamente todos los tipos de síntesis *a priori* del entendimiento"<sup>381</sup>.

De hecho, la fundamentación completa y satisfactoria de esa diferencia entre matemática y filosofía se alcanzará solamente en la *KrV*, al hilo de la delimitación de los conceptos matemáticos como conceptos *construibles*. En efecto, como bien ha señalado B.S. von Wolf-Metternich<sup>382</sup>, Kant sólo conseguirá fundamentar suficientemente esta diferencia que ya ha "percibido" de algún modo en el período pre-crítico en la elaboración de *KrV*, y ello sobre la base de la doctrina del espacio y el tiempo como formas puras de la intuición que aparece en la *Dissertatio* de 1770. Por esta misma razón, la clave para comprender la delimitación de la *Disciplina* se encuentra en la "doctrina trascendental de los fundamentos anteriormente expuesta"<sup>383</sup>, que nosotros hemos reconstruido en el capítulo I.4. En cualquier caso, la investigación viene de atrás, y hay una cierta línea de continuidad en todo su desarrollo. En efecto, al margen de las profundas diferencias<sup>384</sup> que separan los planteamientos del *Preisschrift* de 1762/1763 y de la *Disciplina de la razón pura en su uso dogmático*, el motivo central de aquel escrito precrítico —a saber, la localización de una diferencia entre uso de los conceptos y la mediación semiótica correlativa a la diferencia entre metafísica (filosofía) y matemáticas— se reproduce ahora en el seno de la reflexión crítica. En efecto, si en el *Preisschrift* el conocimiento filosófico se caracterizaba por considerar el concepto "*in abstracto* junto a los signos"<sup>385</sup>, en la *Disciplina* se caracteriza como conocimiento de "lo particular sólo en lo universal"<sup>386</sup>. Y mientras que la matemática se delimitaba en 1762/1763 como consideración del concepto "*in concreto* bajo los signos", pasa ahora a caracterizarse como conocimiento de "lo universal en lo particular... y sin embargo *a priori*".

Lo que nos interesa resaltar ahora pertenece precisamente a esa línea de continuidad que une el escrito de 1762/1763 y la primera *Crítica*, y tiene que ver con

---

<sup>381</sup> *KrV*, A 767 / B 795.

<sup>382</sup> *Die Überwindung...*, pp. 38-40.

<sup>383</sup> *KrV*, A 717-718 / B 745-746.

<sup>384</sup> Entre estas diferencias hay que citar al menos las siguientes: a) la delimitación entre matemática y filosofía en 1781 no se establece ya en términos de una esfera de objetos materialmente distinta, sino en términos de una distinta forma del conocimiento; b) mientras que la validez de los principios tanto de la matemática como de la metafísica era en el *Preisschrift* inmediata, en la *Crítica* los principios filosóficos deben demostrar su validez mediante una prueba y su validez es, por tanto, mediata (véase *KrV*, A 233 / B 286), y por último, c) el alcance de la síntesis en el *Preisschrift* está limitado al ámbito de la formación del concepto, y el juicio se desarrolla analíticamente según el principio de contradicción (véase *Preisschrift* Ak., II, 296).

<sup>385</sup> *Preisschrift*, Ak., II, 292

<sup>386</sup> *KrV*, A 714 / B 742.

el modo en que se caracteriza el proceder metódico de la matemática y la filosofía en ambos textos y, sobre todo, con el modo en que se construye el criterio de delimitación entre ambas disciplinas. En efecto, es característico de la posición kantiana el hecho de que el principio de distinción entre filosofía y matemática se sitúe no ya en un diferente ámbito material de objetos, sino en el diferente *uso de los conceptos* que corresponde a cada disciplina. Ese diferente uso, y ninguna otra cosa, es el que constituye su "verdadera diferencia [*wahre Unterschied*]"<sup>387</sup>: "La matemática no se distingue de la filosofía por su objeto [...]. Sino por el *modum cognoscendi*"<sup>388</sup>. Esto tendrá la importantísima consecuencia de que la definición de lo que es o puede ser un objeto matemático *dependerá* a partir de ahora –y frente a toda la tradición– de si puede o no puede ser tratado en ese *modum cognoscendi*, no a la inversa. La diferencia entre matemática y metafísica es, por tanto, *metódica* en el sentido más originario de este término, y se refiere a un modo de proceder (*meta-odos*)<sup>389</sup>. De hecho, considerar que la matemática es lo que es porque trata de cantidades supone confundir "el efecto por la causa", como afirmará la *Metodología trascendental*<sup>390</sup>.

### I.5.1. Mediación semiótica en matemática y filosofía

Empecemos pues contraponiendo las distintas maneras en que se originan o producen los conceptos en la matemática y la filosofía, según el *Preisschrift*. Mientras que "aquí [en la filosofía] el concepto de una cosa está ya dado"<sup>391</sup>, escribe Kant, en la matemáticas "el concepto que defino no está dado antes de la definición, sino que surge en virtud de ella"<sup>392</sup>. En efecto, en el concepto matemático los elementos que forman parte de él se enlazan por vez primera en la definición, y la definición es lo que *alumbra* al concepto. Además, en la medida en que no tiene que vincularse a ningún dato previo, esta definición matemática es *arbitraria*.

Ahora bien, puesto que en la matemática el concepto de lo definido *surge* por primera vez con la definición, dicho concepto "no posee ningún otro significado fuera del que la definición le confiere"<sup>393</sup>. Dado que en matemática, como bien ha

<sup>387</sup> Ak., XXIX, 6 (Kants Vorlesungen).

<sup>388</sup> Reflexión 5593, Ak., XVIII, 243-244.

<sup>389</sup> Sobre esto, véase J.M. Navarro Cerdón, "Método y filosofía en Descartes", *Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid), 1972, reproducido en la Introducción a la edición por este mismo autor de R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, 1984, p. 48.

<sup>390</sup> KrV, B 742.

<sup>391</sup> *Preisschrift*, Ak. II, 276.

<sup>392</sup> *Ibidem*.

<sup>393</sup> *Preisschrift*, Ak. II, 291.



señalado J. Simon, "signo y cosa son formados del todo *en un solo acto*, [...] todo lo que ha de significar el signo es designado expresamente<sup>394</sup>, y nada queda fuera de él. El acto originario y libre de definición produce en la matemática, en efecto, al mismo tiempo el concepto y su realidad simbólica y s gnica, de manera tal que todo lo pensado en el concepto es presentado al mismo tiempo en el signo *in concreto*. Lo cual quiere decir que *nada* del concepto queda fuera de esta correlación. "En la matemática, el significado de los signos es seguro, pues uno puede fácilmente darse cuenta de cuál es el significa que se ha querido conferirles"<sup>395</sup>.

Por esa razón estructural, el signo matemático constituye un representante perfecto de lo representado: contiene en su propia realidad sensible *todos* los rasgos que constituyen el concepto. El signo matemático, en efecto, es capaz de mostrar lo universal desde su singularidad material, y por ello la matemática se puede "servir de un importante alivio" que consiste en "operar con signos individuales en lugar de [statt] los propios conceptos universales de las cosas"<sup>396</sup>. En efecto, en matemáticas contamos con un privilegiado sistema de alarma frente al error: en la medida en que son "medios sensibles del conocimiento", los signos matemáticos nos permiten saber,

con la misma certidumbre con la que uno est  seguro de lo que ve con sus propios ojos, [...] que no se ha pasado por alto un solo concepto, que todas y cada unas de las ecuaciones se han realizado de acuerdo con reglas simples, etc.; y la atención queda muy aliviada gracias a que ya no tiene que tener presentes las cosas en la generalidad de su representación, sino sólo los signos en su conocimiento singular, que es ahí sensible.<sup>397</sup>

Sin embargo, el conocimiento filosófico no se cuenta con esta ventaja:

En cambio, las palabras, como signos del conocimiento filosófico, sirven únicamente para el recuerdo de los conceptos universales designados. Siempre hay que tener ante los ojos de un modo inmediato su significado. El entendimiento puro tiene que ser sostenido en el esfuerzo, y cuán fácil es que se nos escape una nota de un concepto abstracto sin que nos demos cuenta, pues nada sensible puede revelarnos su omisión; y entonces cosas

---

<sup>394</sup> Simon 1998 (*op. cit.* en p. 20, nota 31), p. 144.

<sup>395</sup> *Preisschrift*, Ak. II, 284.

<sup>396</sup> *Ibidem*, 279.

<sup>397</sup> *Ibidem*, 291.

diversas se consideran como una sola y uno alumbra conocimientos errados.<sup>398</sup>

En efecto, el filósofo siempre se encuentra en una situación en la que "aún no posee un concepto distinto completo de la cosa, sino que empieza a buscarlo"<sup>399</sup>. Y ese el precio que tiene que pagar por centrarse en conceptos dados [*gegeben*] y no hechos [*gemachte*].

En ocasiones Kant utiliza también otros conceptos para caracterizar la diferencia entre matemática y filosofía: la filosofía procede *analíticamente*, la matemática *sintéticamente*; la filosofía se refiere a "rasgos subordinados", la matemática a "rasgos coordinados"<sup>400</sup>, pero por el momento nos basta con la reconstrucción llevada a cabo.

Con esta reconstrucción queda firmemente establecida una diferencia pragmático-semiótica fundamental entre el discurso de la matemática y el discurso metafísico, y quedan establecidas también las consecuencias que se derivan de dicha diferencia. El resultado del *Preisschrift* se puede resumir, en este sentido, en los términos siguientes. En primer lugar, el signo matemático a) se crea en el mismo acto en que se crea su significado, mediante una definición libre y arbitraria y no sujeta a exigencias previas; por esa razón, b) tiene el estatuto de un representante perfecto: recoge en cuanto representación sensible *in concreto* todos los rasgos que constituyen el concepto correspondiente, sin dejar nada fuera, y presenta lo universal en una realidad singular; en este sentido, lo propio del signo matemático en cuanto signo es la falta de distancia entre significante y significado; por todo el anterior, el signo matemático c) contiene un sistema propio de control metódico frente al error: todo desliz y toda omisión se producen "ante los ojos" y pueden ser localizados de manera intuitiva e inmediata. Por el contrario, el signo en la filosofía carece de estas ventajas. En la medida en que el signo propio del conocimiento filosófico es la palabra, sucede que: a) su punto de partida es siempre la consideración *in abstracto* de un concepto ya dado; y b) su labor consistirá en extender paulatinamente (discursivamente) la claridad sobre las notas pensadas en ese contenido dado; el proceder propio de la filosofía no es, por tanto, la intuición que abarca de un golpe de vista todo lo relevante, sino el hacerse cargo de forma sucesiva, mediante palabras, de todo lo que es pensado en esos conceptos dados.

<sup>398</sup> *Ibidem*, 292.

<sup>399</sup> *Ibidem*, 282.

<sup>400</sup> Acerca de esto último, véanse sobre todo las *Lecciones de lógica* (Blomberg). La Reflexion 2357 afirma: "La claridad por coordinación se produce *per synthesis*, la claridad por subordinación *per analysis*. Aquella [se produce, tiene lugar] en la matemática y en la naturaleza, ésta en la filosofía de la razón pura". Ak., XVI, 331.

Pues bien, esta diferencia estructural aflora también en la *Doctrina trascendental del método* de KrV como definitoria de dos modos paralelos del proceder de la razón o, como escribe ahora Kant, de un "doble uso de la razón"<sup>401</sup>. La terminología adoptada, como ya hemos indicado, es ahora distinta, y el conocimiento matemático se caracteriza en la *Disciplina* como "conocimiento por construcción de conceptos" frente al conocimiento filosófico, que es "un conocimiento racional por conceptos"<sup>402</sup>. Sin embargo, cierto núcleo de la delimitación del *Preisschrift*, que es el que nos interesa, se conserva. En la *Disciplina* podemos, por tanto, completar su reconstrucción.

### I.5.2. La diferencia singular-universal en la Disciplina

La diferencia entre los "dos usos de la razón" anteriormente mencionados aparece caracterizada en la *Disciplina* de KrV como aquella diferencia que se refleja en la distancia entre a) *mathemata* o proposiciones sintéticas directas por construcción de conceptos<sup>403</sup> y b) *dogmata* o proposiciones sintéticas (directas) por conceptos. Esta última categoría, sin embargo, ha sido críticamente corregida a lo largo de toda la obra, y si el carácter directo de una proposición sintética radica en que el concepto "contiene ya en sí una intuición pura"<sup>404</sup>, entonces lo que ha revelado la KrV es que ninguna proposición sintética por conceptos puede ser directa:

ciertamente mediante conceptos del entendimiento logra la razón pura principios [*Grundsätze*] seguros, pero de ningún modo directamente por conceptos, sino siempre sólo indirectamente mediante la referencia de estos conceptos a algo completamente contingente, a saber, la experiencia posible.<sup>405</sup>

Estos principios indirectos de evidencia mediata son lo que Kant llama en la *Lógica* "acroamas"<sup>406</sup>, es decir, principios en los que se establecen las determinaciones universales del objeto singular de experiencia. En efecto, y a diferencia de la matemática, que se ocupa "de las propiedades de los objetos en sí mismos,

<sup>401</sup> KrV, A 723 / B 751.

<sup>402</sup> KrV, A 713 / B 741.

<sup>403</sup> También denominadas por Kant "proposición[es] sintética[s] determinante[s]", en las cuales "la síntesis... puede avanzar *a priori* hacia la intuición que le corresponde". KrV, A 722 / B 750.

<sup>404</sup> KrV, A 719 / B 747.

<sup>405</sup> KrV, A 737 / B 765.

<sup>406</sup> "Los principios son *intuitivos* o *discursivos*. Los primeros se pueden exponer en la intuición y se llaman *axiomas* (axiomata), los últimos solamente se pueden expresar mediante conceptos y pueden ser denominados *acroamas* (acroamata)", *Lögik-Jäsche*, Ak. IX, 110.

únicamente en la medida en que estén ligadas a los conceptos de esos objetos"<sup>407</sup>, el discurso de la filosofía trascendental arraiga en torno a la noción de "cosa en general" y estudia bajo qué condiciones la percepción de dicha cosa puede pertenecer a la experiencia posible<sup>408</sup>. De hecho, el concepto de cosa en general es "el único concepto que representa *a priori* este contenido empírico de los fenómenos"<sup>409</sup>.

Pues bien, en esta dependencia de los acroamas respecto de lo empírico de los fenómenos se muestra la diferencia estructural que vimos aparecer en el *Preisschrift*. En efecto, la diferencia metódica que hemos establecido en el apartado anterior se vuelve a presentar en la *Disciplina* como diferencia entre *modos* de considerar los mismos objetos. El filósofo y el matemático tiene un objeto común, pero su "*modo* de tratarlo mediante la razón es completamente distinto en una u otra ciencia":

- a) la filosofía considera "lo particular en lo universal" [*das Besondere nur im Allgemeinen*].
- b) la matemática considera "lo universal en lo particular, incluso en lo singular" [*das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen*], pero *a priori* y por medio de la razón.

La filosofía trata de lo más empírico, de lo más particular de todo, pero lo hace "en lo universal", es decir, a través de determinaciones conceptuales dadas, mientras que la matemática se puede servir –como hemos visto ya– de signos materiales que expresan de manera sensible (en singular) aquello que es universalmente pensado (y, sin embargo, como veremos un poco más adelante, la especial relación que une al signo matemático con la materialidad singular sensible le priva, de una manera casi paradójica, de la capacidad de constatar cualesquiera diferencias relacionadas con lo singular sensible).

Antes de entrar en el núcleo de esta diferencia tenemos que apartarnos un momento del texto kantiano para introducir cierta terminología que va a acompañarnos hasta el final de este trabajo. Es verdad que la introducción de términos técnicos tiene como único propósito abreviar las explicaciones y ahorrarnos la repetición abusiva de matizaciones, pero ello no significa que no sean, llegados ciertos momentos, imprescindibles.

---

<sup>407</sup> KrV, A 719 / B 747.

<sup>408</sup> Bien entendido que la noción de "cosa en general" que maneja este discurso es esencialmente distinta a la que maneja la metafísica especulativa escolar. Ello es que, frente a la metafísica dogmática, que versa sobre *cosas en general* sin plantearse su relación con la intuición, y frente a la matemática, que se ocupa de cosas que pueden construirse en la *intuición pura*, este discurso habla también en cierto sentido de *cosas en general*, pero sólo como la idea de algo que puede *construirse* a partir de *intuiciones empíricas posibles*. "El conocimiento sintético *a priori* del mismo [del concepto de "cosa en general"] no puede suministrar más que la mera regla de la síntesis de aquello que puede dar *a posteriori* la percepción, pero nunca proporcionar *a priori* la intuición del objeto real, porque ésta debe ser necesariamente empírica". KrV, A 720 / B 748.

<sup>409</sup> *Ibidem*.

Bajo el término de "deixis" en sentido amplio se suele agrupar en las ciencias del lenguaje todos aquellos fenómenos lingüísticos en los que se produce un reflejo de (o remisión a) el contexto de enunciación en el que se profieren o escriben las expresiones de la lengua<sup>410</sup>. Así, por ejemplo, hay deixis, trivialmente, en "yo soy alto", "aquí hace frío" o "mañana es viernes", porque en los tres casos el significado de las expresiones remite, trivialmente, a ciertos elementos del contexto de enunciación (respectivamente: a quién, dónde y cuándo se produce la enunciación). En efecto, se suele caracterizar a las expresiones lingüísticas deícticas (por ejemplo, las que contienen índices mostrativos del tipo 'yo', 'tu', 'aquí', 'ahora') diciendo que solo alcanzan su sentido completo en el acto de su enunciación, por referencia a elementos del contexto en el que se enuncian<sup>411</sup>. Y además, su sentido puede variar dependiendo de cuál sea el contexto de enunciación (trivialmente: la frase "hoy es jueves", aun siendo sintáctico-semánticamente idéntica en ambos casos, no adquiere el mismo sentido cuando la pronuncio un miércoles que cuando la pronuncio un jueves). Así pues, sólo cuando "resolvemos" deícticamente un enunciado de ese tipo volviéndonos hacia su contexto de enunciación podemos resolver su referencia y comprender plenamente su significado. Los deícticos tienen así una doble dimensión: por un lado apuntan a lo más concreto y singular y por otro lado son en sí mismos "universales" y aplicables a múltiples casos diferentes<sup>412</sup>.

El contexto de enunciación al que refieren los deícticos, por otro lado, es de magnitud y precisión variables y puede abarcar –dependiendo de las necesidades de

---

<sup>410</sup> Véase, por ejemplo, S.C. Levinson, "Deixis", en L.R. Horn y G. Ward (eds.), *The Handbook of Pragmatics*, Oxford, 2004.

<sup>411</sup> Véase por ejemplo Bühler: "todos los elementos lingüísticos deícticos coinciden en el hecho de que no reciben en cada caso la compleción y precisión de su significado en el campo simbólico, sino en el campo mostrativo del lenguaje". K. Bühler, *Sprachtheorie*, Jena, 1934, p. 80. Una definición de deixis en algunos aspectos similar a la que hemos dado y un tratamiento magistral de muchos fenómenos relacionados con el campo mostrativo del lenguaje (*Zeigfeld*) se encuentra, en efecto, en el capítulo II de *Sprachtheorie*. Nuestro tratamiento del lenguaje natural en este capítulo es deudor de dicha obra en muchos aspectos.

<sup>412</sup> El análisis de esta "doble cara" de los elementos deícticos tiene un importante documento histórico en el capítulo 1 de la *PhdG*, dedicado a la certeza sensible. Es verdad, como recuerda Jiménez Redondo en las notas a su versión castellana (G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. y trad. M. Jiménez Redondo, Valencia, 2006, nota 5 al capítulo 1), que desde la filosofía analítica del lenguaje se ha objetado que en este capítulo Hegel confunde expresiones deícticas con conceptos. Jiménez Redondo responde señalando, entre otras cosas, que Hegel no las confunde, sino que se basa en la operación reflexiva que convierte a las expresiones deícticas (como "yo" o "ahora") en un universal (como en "yo, ¿quién?" o "estos ahora no son aquellos ahora"). Creemos, no obstante, que no hace falta llegar a la sustantivación de las partículas deícticas para reconocer el carácter universal (aplicable a un caso y a otro, y además *indiferente* [Hegel escribe "*gleichgültig*"] a cada uno de esos casos) de dichas partículas. La propia esencia de lo deíctico radica en su referencia a la inmediatez pero justamente sin quedar nunca atrapado en dicha inmediatez como tal. "El *esto*" se muestra, pues, "como simplicidad mediada, o como universalidad" (Hegel, *PhdG*, p. 201, ed. española).

la comunicación— desde solamente la frase anterior en el discurso (y entonces tenemos el fenómeno de la “anáfora”: “Cuando supo que Juan estaba en casa, *le* llamó”) hasta grandes parcelas de experiencia común de los interlocutores. Lo cual se reconoce normalmente. Lo que no se subraya tan a menudo es que no sólo los índices mostrativos exentos sino también muchos morfemas de la lengua (como el morfema de presente o el morfema de pasado) poseen un carácter deíctico. Y todavía menos se dice que los *significados* de las palabras del vocabulario de una lengua —es decir, su *léxico*— remiten a algo que ya no es aparato de la lengua —esto es, estructura abstracta que fija las reglas de formación de sentido— sino *acción* lingüística (de uno o de varios hablantes o incluso de una comunidad hablante, pero en todo caso de unidades aparentemente en el espacio y el tiempo). Es decir, que no hace falta esperar a la aparición de índices explícitamente mostrativos (como ‘yo’, ‘tu’, ‘hoy’, etc.) para reconocer fenómenos deícticos. Lo cual, dicho todavía en otras palabras, significa que *todas* las expresiones de las lenguas naturales son, en último término y en algún grado, *deícticas* (pues todos los significados no formalizados de la lengua remiten al desarrollo fáctico de la comunicación en determinadas comunidades de hablantes, es decir, a contextos espacio-temporales más o menos precisos).

Esta noción de deixis, así delimitada, pivota sobre una diferencia nuclear que parece tener que ver con la diferencia entre lo que está en el espacio y el tiempo y el aparato de la lengua, que está radicalmente fuera. Diremos entonces que la deixis es el fenómeno, característico de las lenguas no formalizadas, por el cual las expresiones completan su sentido siempre en una instancia de producción determinada, que es distinta en cada caso, y en la que cada caso parece quedar circunscrito por una situación singular en el espacio y el tiempo.

La noción de deixis que acabamos de caracterizar (a saber, remisión del sentido lingüístico a elementos “exteriores” al aparato de la lengua) es deliberadamente más amplia de lo que se concede en los discursos de algunos lingüistas, pero tiene ciertas virtudes que la noción restringida no tiene. Al mismo tiempo, el compromiso con esta noción nos obliga a desechar cualquier distinción cualitativa o absoluta, dentro de las lenguas naturales, entre expresiones necesitadas de resolución deíctica y expresiones no necesitadas de ello. Todas ellas, afirmamos, lo son en algún grado y se trata solamente de una diferencia cuantitativa (de más y menos, no de sí o no)<sup>413</sup>.

Por tanto, las *lenguas naturales* son discursos insuperablemente *deícticos*, esto es, tipos de discurso en los que el significado de sus construcciones depende del anclaje

---

<sup>413</sup> Otra cosa es que, dentro del lenguaje natural (pues todo, en cierto modo, está dentro del lenguaje natural) haya sub-esferas libres de fenómenos deícticos, como por ejemplo, la matemática misma. Pero es que el paso a tales esferas está franqueado precisamente por la formalización convencional de significados.

de la estructura en las situaciones fácticas correspondientes de cada caso. En las lenguas naturales –pero no así en los lenguajes formalizados– hay una cesura irreductible (y una acción recíproca) entre el “enunciado” y la “enunciación”<sup>414</sup>, esto es, entre la forma lingüística como contenida *de iure* en el aparato de la lengua y la acción de su proferencia. Esta cesura es la que reduce al absurdo la idea de que una frase o una proferencia puedan ser “necesarios” (en el sentido de que tengan que proferirse necesariamente, véase *supra* I.3.4).

Con estos materiales podemos ya volver a la *Disciplina de la razón pura en su uso dogmático* y anudar los elementos que todavía están sueltos.

### I.5.3. Deixis y adeixis en la Disciplina en su uso dogmático

Decíamos que la filosofía trascendental y la matemática aparecen en la *Disciplina* de KrV como dos modos de discurso separados por su diferente manera de articular la relación entre lo singular y lo universal, y que el discurso de la filosofía trascendental –a diferencia del matemático– permanece atado a lo más empírico de todo, a ese resto no construible que, según afirma la última línea de las *Anticipaciones*, “queda en manos de la experiencia”<sup>415</sup>, a saber, la *materia* del fenómeno.

Pues bien, esta dependencia estructural de la filosofía trascendental respecto del “contenido empírico de los fenómenos” es fundamental para entender la relación entre matemática y metafísica. En efecto, el discurso de la filosofía trascendental –que se constituye en el mismo nivel que la matemática pero *frente* a ella– reconoce, como hemos visto ya en I.3, que los objetos (su ser precisamente los que son en vez de cualesquiera otros que podrían ser sin dejar de ser objetos) de los que trata se dan necesariamente de modo empírico, es decir, siempre en un *caso* particular y en *cada* caso de manera distinta. Y, de hecho, lo más característico de este discurso racional por conceptos está precisamente su esencial dependencia respecto de lo que en *cada caso* se da (puesto que, como también vimos, solo en cada caso se da, empíricamente, la materia de los objetos).

Pero con ello empezamos a entrever que en esa dependencia respecto de lo que “en cada caso se da” está en juego algo más originario que una mera propiedad externa. En efecto, la construcción de conceptos, que es el proceder propio de la matemática, consiste en presentar *a priori* la intuición que corresponde al concepto en cuestión. Ahora bien, hemos visto ya un poco más arriba que la única intuición que se

<sup>414</sup> Esta terminología está tomada, con cierta laxitud, de E. Benveniste. Véase su *Problemas de lingüística general II*, Ciudad de México, 1977, p. 83.

<sup>415</sup> KrV, B 218.

da *a priori* es la "mera forma de los fenómenos". Pero es que la "mera forma de los fenómenos" no es sino "espacio y tiempo"<sup>416</sup>, y espacio y tiempo, dijimos, son los constituyentes fundamentales del marco en el cual tiene sentido la noción de "caso". En efecto, la "composición de lo homogéneo" característica de lo matemático es también "la síntesis de lo múltiple por la cual se generan las representaciones de un espacio o de un tiempo determinados"<sup>417</sup>.

Quiere ello decir que el conocimiento racional por "construcción de conceptos", es decir, la matemática, despliega en un determinado nivel la constitución esencial de la noción de "caso"; entiéndase bien: no la constitución de cada caso particular en tanto que distinto a otro caso particular, sino el *en-qué-consiste* en general *ser un caso*. Y lo hace, como vimos ya, mostrando que espacio y tiempo son los *quanta* originarios<sup>418</sup>, es decir, la forma originaria de todo "uno y otro y otro", de toda multiplicidad descualificada, de todo aparecer múltiple de lo mismo, que es la formulación en la que hemos cifrado el significado de la noción de "caso"<sup>419</sup>. La matemática se basa en las posibilidades esenciales sobre las que se construyen las diferencias entre casos.

Pero si esto es así, es posible entender de una manera más profunda que las diferencias que se sitúan detrás de la oposición kantiana entre matemática y filosofía tienen que ver la diferencias con dos *modalidades* de ensamblaje entre lo empírico y lo racional puro. Veamos en qué sentido.

Para empezar fijémonos en que, precisamente porque es definitoria de la constitución del concepto fuerte de *caso* en el ámbito teórico, la validez de la matemática *no* puede depender de ningún modo de elementos que varíen en función de casos particulares, so pena de hacer entrar en la definición parte de lo que se quiere definir. Ello quiere decir que la matemática se cumple enteramente *a priori*, o, por decirlo, con la terminología de K. Bühler, en el "campo simbólico"<sup>420</sup>. En efecto, la síntesis de lo homogéneo se construye enteramente *a priori* con materiales que son asimismo formulables *a priori*. Por esa razón, en la matemática no hay –no tiene relevancia interna– ninguna distancia irreductible entre el plano de la enunciación y el plano del enunciado, y por tanto tampoco hay lugar a acción recíproca entre ellos. Ilustremos esto con un ejemplo trivial: dijimos un poco más atrás que para

---

<sup>416</sup> KrV, A 720 / B 748.

<sup>417</sup> KrV, B 202.

<sup>418</sup> KrV, A 411 / B 438.

<sup>419</sup> En los *Axiomas de la Intuición* se expone cómo los *quanta* originarios –espacio y tiempo– "transmiten" su construibilidad a los fenómenos, y fundamentan así la aplicabilidad de la matemática a todos los fenómenos externos.

<sup>420</sup> Pues la oposición entre campo simbólico (*Symbolfeld*) y campo mostrativo (*Zeigfeld*) es fundamental en la *Sprachtheorie* de Karl Bühler.



comprender el significado de un enunciado como "hoy es jueves" es necesario resolver deícticamente el enunciado en cuestión fijándonos en el *acto* en el cual se profiere, y dijimos también que esa necesidad era lo más característico y definitorio de los lenguajes naturales. Pues bien, en el enunciado matemático " $2 + 2 = 4$ " *no* hay marcas del acto de la enunciación (por utilizar la terminología de E. Benveniste), más allá del muy trivial sentido de que es necesario que el enunciante y el receptor tengan una cierta noción de lo que significa "2", "sumar", etc. Como la síntesis matemática se completa antes y con independencia del acontecer de cualquier caso particular, en la matemática el significado de los enunciados *no* depende de las instancias de producción de discurso; es indiferente que el enunciado " $2 + 2 = 4$ " lo pronuncie hoy un niño en Tokio, o que pronuncie mañana un anciano en Madrid: su significado no varía, y lo mismo sucede con todas las fórmulas matemáticas.

En la filosofía, por el contrario, la construcción *no* se cumple enteramente en el plano simbólico. Las construcciones de la ontología —que como hemos visto se resumen, en el fondo, en una sola construcción, la de "cosa en general"<sup>421</sup> u objeto posible—, están siempre prendidas del campo mostrativo (*Zeigfeld*), y si se construyen en el plano *a priori* (y de *eso* precisamente trataba la filosofía trascendental), quedan necesariamente *indeterminadas*. Lo que hay es interacción de los planos simbólico y mostrativo para formar *cada vez* el objeto u objetos que sea el caso. Y puesto que esto es así, y puesto que lo que salga de cada encuentro de la forma y la materia *no* se puede determinar de antemano, nada que tenga que ver con la materia puede garantizar de antemano su universalidad.

En este sentido, podemos reconocer ya que las repetidas comparaciones<sup>422</sup> que hemos establecido entre las gramáticas de las lenguas naturales y la estructura de la objetividad *no son casuales*. En efecto, podemos reconocer ya que la estructura que hemos perfilado en los capítulos I.2. y I.3. es similar a las gramáticas de las lenguas naturales en el sentido en el que ambas muestran un aspecto irreductiblemente deíctico, es decir, un aspecto irrenunciable de donación. En efecto, la diferenciación kantiana, en la *Disciplina*, entre matemática y filosofía trascendental como distancia entre *síntesis de intuiciones puras* y *síntesis de intuiciones empíricas posibles* se corresponde estrictamente con la distancia entre *elementos formales* versus *elementos necesarios de*

<sup>421</sup> Evidentemente entendiendo "cosa en general" como lo hemos entendido en I.3, y no como "cosas en general y en sí mismas". KrV, A 238-239 / B 297-298.

<sup>422</sup> A lo largo de los capítulos I.2 y I.3 nos hemos servido recurrentemente de analogías lingüístico-gramaticales para ilustrar rasgos y particularidades de lo que allí llamábamos la estructura de la objetividad de los objetos de experiencia. Por otro lado hemos recordado ahora la delimitación de la matemática como conocimiento racional por construcción de conceptos, es decir, como discurso que presenta *a priori* las intuiciones correspondientes a los conceptos que maneja, frente al discurso de la *filosofía trascendental* u *ontología* (KrV, A 713 / B 741), que tiene como centro esa estructura de objetividad.

*resolución deíctica*<sup>423</sup>. Lo primero es enteramente determinable *a priori* (y por eso sus construcciones quedan completas y cumplidamente determinadas en el plano *a priori*), pero lo segundo no.

Esta localización, en las *lenguas naturales* y en la *matemática* respectivamente, de dos modos fundamentales y contrapuestos de ensamblaje entre lo *a priori* y lo fáctico (si se quiere: entre lo racional puro y lo empírico) abre las puertas, en nuestra opinión, a una lectura muy reveladora de ciertos desarrollos de la filosofía que se producen en Kant, y con ello a la comprensión de ciertos acontecimientos esenciales de la modernidad, pero esa tarea, en cualquier caso, sólo podremos cumplirla en capítulos posteriores. Por el momento tenemos que limitarnos a mostrar cómo esto permite entender varias cosas relacionadas con lo anterior. En primer lugar, que el concepto de "aplicación" tiene muy distinto significado en el discurso de la *matemática* y en el discurso de la *filosofía trascendental*.

### A. Polisemia del concepto de "aplicación"

En la matemática no hay diferencia entre significante y significado. Ambos están colapsados en un mismo punto, y por ello mismo en ella *no* se plantea la cuestión de qué significa el signo *en cada caso particular*. J. Simon ha visto esto con especial claridad: para Kant, la matemática "toma los signos en sentido estricto *por* las cosas, sin preguntar 'qué' es lo que debe pensarse en ellos o más allá de ellos"<sup>424</sup>. Es decir, la matemática no tiene contexto significativo, no completa ni varía su significado en el trance de su uso.

En efecto, el hecho de que la matemática se cumpla enteramente en el campo simbólico, como acabamos de ver, significa que en la matemática solo cabe *aplicación* a "lo físico", a lo real, de construcciones cuyo sentido *ya está completamente determinado a priori*: las proposiciones matemáticas no sufren alteración alguna en el trance de la aplicación. Aunque la matemática también es discurso *a priori* sobre objetos, en él, y a diferencia de lo que ocurre en las lenguas naturales, el acto de enunciación de los

<sup>423</sup> Esto acerca nuestra interpretación a la de algunos comentaristas de la filosofía kantiana de la matemática. Así Robert Howell ha considerado que las intuiciones empíricas son "análogos a los demostrativos". R. Howell, "Intuition, Synthesis, and Individuation in the *Critique of Pure Reason*", *Noûs*, 7 (1973), pp. 210-211. Sin embargo, lo que estamos afirmando nosotros es que las intuiciones empíricas dadas no son, ni pueden ser jamás, análogos de los elementos lingüísticos llamados "demostrativos". El análogo "ontológico" de los demostrativos (y en general de todos los elementos deícticos) no son las intuiciones empíricas, sino las intuiciones empíricas *posibles*, es decir, las intuiciones empíricas consideradas *a priori*, en su esencia. El análogo gramatical de las intuiciones empíricas dadas sería en todo caso los nombres propios.

<sup>424</sup> Simon 1998 (*op. cit.* en p. 20, nota 31), p. 143. Sobre esta cuestión, cfr. también el §38 de la *Anthropologie*.

enunciados no repercute en modo alguno sobre ellos: ni completa su sentido ni lo altera. Lo único que cabe respecto de ellos se condensa en la idea de regencia: determinado ámbito empírico puede regirse (o no) por determinado esquema matemático, pero el esquema matemático como tal permanece invariable<sup>425</sup>.

En la filosofía trascendental, sin embargo (al igual que en la gramática de los lenguajes naturales) *no* hay aplicación de una construcción ya terminada *a priori* a situaciones dadas, sino *compleción* (cada vez distinta) del sentido de la construcción en una situación fáctica concreta. La estructura kantiana de la objetividad se cumple siempre que estamos ante un fenómeno al que podemos considerar objetivo, pero lo hace cada vez de manera distinta. Todo lo que nos aparece como objetivo (respectivamente: todo lo que resulta "gramatical" en una lengua) debe cumplir con unas reglas que se determinan de manera perfectamente *a priori*, pero cuál es el objeto o el sentido particular que en cada caso se muestra, eso solo se determina *a posteriori* en una dimensión irreductible de donación.

Pues bien, esto mismo lo expresa Kant casi literalmente en una reflexión fechada entre 1776 y 1778, sobre la que han llamado la atención algunos comentaristas<sup>426</sup>. En ella escribía Kant:

En la matemática bien se puede establecer la división en matemática pura y matemática aplicada, pues los objetos de la experiencia no ofrecen en modo alguno *principia mathematica*, sino que éstos únicamente se aplican a ellos. Pero la filosofía debe dividirse en pura y empírica porque en esta última subyacen incluso ciertos *principia philosophica* que en aquélla están indeterminados. [...] Por lo que respecta a sus relaciones, las cualidades a menudo deben ser nuevamente dadas por los sentidos, pero la cantidad *qua talis* y sus relaciones están siempre, incluso en la matemática aplicada, dadas *a priori*.<sup>427</sup>

En la matemática se *puede* establecer, dice Kant, la distinción entre "puro" y "aplicado", porque los "objetos de la experiencia" no suministran principios matemáticos, sino que "dichos principios únicamente se aplican a ellos" (pues, como hemos indicado ya, la construcción matemática se cumple enteramente *a priori*). Sin embargo, en filosofía no solamente se puede, sino que se *debe* establecer la diferencia entre "puro" y

<sup>425</sup> Y esta invulnerabilidad de lo matemático respecto de lo empírico es también la que explica que ningún hecho de experiencia pueda refutar jamás una verdad matemática.

<sup>426</sup> Koriako 1999 (*op. cit.* en p. 32, nota 60), p. 293; P. Guyer, *Kant and the claims of knowledge*, Cambridge, 1987, p. 186.

<sup>427</sup> Reflexión 4993, Ak., XVIII, 55.

"empírico", en la medida en que las construcciones de la filosofía trascendental "están indeterminadas" [*undeterminiert sind*].

Es verdad que se habla en algunos contextos de "geometría aplicada", de "matemática aplicada" y que incluso el propio Kant (en un sentido que después indicaremos) utiliza a veces la expresión "matemática aplicada". Pero hay que ser en todo momento consciente de que esta es una manera muy vaga y de hecho muy confundente de hablar, y que: a) toda la matemática, en la medida en que es matemática, es siempre enteramente *a priori* y no dependiente de hechos empíricos<sup>428</sup>; b) la pregunta que supuestamente ocupa a la geometría aplicada y la matemática aplicada (a saber, si determinado ámbito empírico es o no modelo de determinadas proposiciones matemáticas) *no* pertenece de suyo a la matemática, sino a la *física*<sup>429</sup>.

Pues bien, este diferente sentido que adquiere el concepto de "aplicación" en la matemática y en la filosofía trascendental comporta al mismo tiempo que el sentido de la universalidad de estos discursos sea también distinto en cada uno de los dos casos.

## B. Universalidad matemática y universalidad gramatical

Hemos dicho que en la matemática el significado de los enunciados *no* depende de las instancias de producción de discurso de cada caso y hemos visto que, por esa razón, su significado es independiente de las instancias de producción del discurso. Esto se puede formular diciendo que la matemática es esencialmente un *discurso a-deíctico*. En efecto, dado que la deixis tiene que ver esencialmente con un "yo, aquí, ahora" que constituye el centro de coordenadas del campo mostrativo (cfr. K. Bühler), la matemática –en tanto que discurso a-deíctico– se revela como un tipo de discurso incapaz de albergar nociones que denoten cosas como "yo", o "aquí", o "ahora".

Ahora bien, el hecho de que la matemática no admita deícticos, es decir, el hecho de que en ella sea *irrelevante* la instancia particular de producción del discurso,

<sup>428</sup> De hecho, la noción de "matemática aplicada", tal como y como la entiende por ejemplo D. Koriako es un completo sinsentido. La validez de los principios matemáticos en cuanto matemáticos es absolutamente resoluble sin recurso alguno a aplicación de ningún tipo, y concierne de lleno a la matemática pura. Por "matemática aplicada" sólo podría entenderse legítimamente el estudio de si determinada región de la naturaleza se rige o no por determinado modelo matemático, pero esto –como hemos indicado ya– no es matemática, sino física.

<sup>429</sup> De hecho, si Gauss reconoció que los matemáticos no son capaces de resolver la cuestión de cuál, de entre todas las geometrías posibles, es la geometría válida, e incluso F. Klein pudo llegar a decir que esa cuestión "no interesa a los matemáticos en cuanto tales", es porque de hecho esa cuestión *no* es una cuestión matemática y no pertenece a esta disciplina, sino, en todo caso, como estamos indicando, a la física. Ambas citas están extraídas de Wolff 2001 (*op. cit.* en p. 132, nota 310), p. 209.

no quiere decir en absoluto que la matemática no sea válida en todas las instancias de producción, sino más bien todo lo contrario: puesto que es "anterior" a todas ellas y no *toma* de ellas nada, esto es, puesto que la producción no juega papel alguno en la definición de su validez, los enunciados matemáticos son válidos (o inválidos) de antemano *para todas las instancias de producción de discurso*. En efecto, puesto que su significado es independiente de las instancias de producción del discurso, la validez de un enunciado matemático (si el enunciado es válido) será validez para *todas y cada una* de las instancias de producción. En ese sentido la matemática tiene garantizada de antemano la necesaria universalidad para todos los casos a los que se aplique: al estar exenta de elementos empíricos, esto es, al no tomar nada de lo empírico, el concepto matemático no varía en el trance de aplicación y en función de los casos, sino que se aplica de manera inexorable a *todos* los casos correspondientes. *No todos* los enunciados de la lengua natural en los que figuran índices deícticos son válidos o inválidos *sin más*, sino que dependen esencialmente de las condiciones –lugar, instante, sujeto, etc.– de la enunciación. Así por ejemplo, "Yo me llamo Juan" solo es "válida" cuando que es Juan quien profiere el enunciado, y de la misma manera "Hoy es 15 de abril", "Estamos en Nueva York", etc. Pues bien, y pese a lo que pueda parecer, el hecho de carecer de expresiones simbólicas para estas coordenadas deícticas de la enunciación no limita la validez (o invalidez) de los enunciados matemáticos en función del lugar, momento, o sujeto de la proferencia, sino que más bien los *libera* por principio de esa limitación: *todos* los enunciados de la matemática son válidos (o inválidos) *independientemente* de las condiciones concretas de la enunciación. La ausencia de dependencias deícticas le asegura una universalidad de *distinto orden* que la universalidad "blanda" de la lengua. Lo cual tiene una consecuencia gravísima.

Puesto que su validez o invalidez se predica de *todas* las instancias de producción sin excepción ninguna, el lenguaje matemático es absolutamente incapaz de expresar o describir nada que sea *singular* en sentido estricto, incapaz de expresar diferencias que tengan que ver con singulares en sentido estricto. En efecto, para poder "apresar" y describir algo estrictamente singular –digamos: el objeto que tengo ahora entre las manos– tendría que haber un enunciado o conjunto de enunciados matemáticos que valiesen para este objeto y *únicamente* para este objeto, pero ya hemos dicho que esto es imposible, porque los enunciados de la matemática valen (si valen) para todas las instancias de producción sin excepción (y por tanto, también para el objeto que tenía ayer entre las manos, etc.).

Por lo tanto, para la matemática no hay ni puede haber un momento marcado, o un lugar marcado, o un sujeto marcado: todos los lugares, momentos y sujetos son *indiferentemente* iguales entre sí. Al cumplirse enteramente en el campo simbólico, la matemática no puede describir o expresar nada de manera que eso descrito o

expresado sea válido *sólo en algunos* instantes o lugares o dependiendo de cosas relacionadas con ello. Es decir, la matemática carece de recursos expresivos para distinguir entre sí cualesquiera dos momentos o cualesquiera dos lugares o cualesquiera dos cosas cuya diferencia dependa esencialmente de alguna de estas dos cosas. En efecto, el lenguaje matemático puede llegar a definir la diferencia entre los casos de dos cosas distintas, pero es incapaz de definir algo que diferencie dos casos distintos de lo mismo, puesto que la síntesis de la homogéneo, si vale para un caso concreto, vale también para *todos los demás* casos de lo mismo.

En este sentido, todas las diferencias que dependan esencialmente del mero hecho de estar "aquí" en vez de "allí" o de que sea "ahora" en vez de "ayer" son, para la matemática, invisibles, es decir, inexistentes<sup>430</sup>. En efecto, el único modo de que la validez de un enunciado dependa de la instancia de producción es que dentro de los elementos definitorios de su validez haya una variable vinculada a cada instancia particular de producción, y que esta variable realmente "varíe" con los cambios en esa instancia, es decir, que se "llene" con un valor distinto cada vez. Esto es lo que pasa en la lengua natural, pero esto es lo que *no* pasa en la matemática.

Al decir esto, por otro lado, sólo estamos formulando con otras palabras una cosa que ya nos había aparecido antes al hilo de la problematización de la noción de "caso". Pues, en efecto, ¿en qué se distinguen las instancias de producción si no es en diferencias espacio-temporales? ¿Qué es en sentido estricto un singular sino algo identificable en el espacio y el tiempo? Dijimos que la matemática despliega la esencia del espacio y el tiempo, esto es, las determinaciones esenciales del en-qué-consiste-ser-un-caso, el marco general en el cual tiene sentido decir "en este caso", "en este caso", "en este caso", etc., y ello comporta también, como ahora vemos, que la matemática no puede entrar dentro de ese marco general. La matemática no puede expresar ni admitir diferencias que dependan de distinciones de casos, es decir, de *ubicaciones distintas en el espacio-tiempo*.

Pues bien, frente a este modo de articulación de lo empírico y lo racional, la estructura de objetividad de la filosofía trascendental tiene, en este aspecto, una consistencia del mismo tipo que las *gramáticas* de las lenguas naturales<sup>431</sup>. Ambas

---

<sup>430</sup> Caso paradigmático de esto es el que tiene que ver con el principio de relatividad del movimiento físico. Puesto que, para la matemática, es exactamente igual que el cuerpo A se esté acercando al cuerpo B y que el cuerpo B se esté acercando al cuerpo A, la noción de un sistema de referencia absoluto tenía que desaparecer de la Física desde el momento en que se "decidió" que lo físico es lo matemáticamente tratable. Y tenía que desaparecer porque la matemática es incapaz de describir conceptualmente un sistema de referencia de un modo tal que solo valga para uno. Sobre esto volveremos en los capítulos III.2. y III.3. de este trabajo.

<sup>431</sup> En cualquier caso, esta idea tampoco es tan original. El propio Kant era muy consciente del estrecho parentesco que hay entre gramática y filosofía trascendental (es decir, ontología críticamente entendida). Los lugares clásicos de referencia en este punto son *Logik-Jäsche*, Ak., IX, 11, *Prolegomena*, Ak., IV, 323, y

estructuras, perfectamente abstractas, poseen las reglas y los materiales para toda *producción* fáctica, pero toda producción sólo se cumple efectiva y fácticamente en cada trance de lanzamiento al mundo. Ambas delimitan los límites y posibilidades esenciales de toda producción posible (en el caso de la estructura teórica, de toda aparición de algo como objeto de experiencia), pero esas apariciones se cumplen cada vez, fácticamente, de manera distinta e imprevisible desde la estructura. En efecto, la estructura kantiana de la objetividad de los objetos de experiencia posee el mismo tipo de universalidad "blanda" que posee una lengua natural.

A esto se nos podría objetar que la irrepresentabilidad matemática de cosas como "yo", "aquí", "ahora", es decir, la imposibilidad de construir en el lenguaje de la matemática una determinación conceptual que valga únicamente y exclusivamente para *este* momento, o *este* lugar, no es en absoluto privativa de la matemática, sino que tampoco el lenguaje (ni lógico, ni natural) es capaz de construir determinaciones conceptuales de ese tipo. Esto es cierto<sup>432</sup>, pero la diferencia entre matemática y lenguaje natural respecto de los deícticos sigue siendo palpable, y ello en el sentido de que el lenguaje natural, "consciente" de la imposibilidad de representar conceptualmente coordenadas deícticas, las expresa del único modo posible: *dejándolas entrar en el aparato de la lengua*. Como no puede representarlas lingüísticamente, hace digamos del vicio una virtud, e inserta en el aparato de la lengua un elemento cuyo *único contenido simbólico es justamente la representación del campo mostrativo correspondiente*. Pues bien, esto, el reflejar en el plano simbólico del lenguaje la intromisión del plano mostrativo, precisamente la matemática *no* lo hace, y por tanto se mantiene la abismal diferencia entre ambos tipos de discurso. Y eso mismo, el reflejar en el plano *a priori* la intromisión del plano de donación, es lo que *sí* hace la estructura kantiana de la objetividad, con grandes y profundas consecuencias, tal y como hemos mostrado en el capítulo I.3.

Antes de completar la explicación de por qué esto es así, fijémonos en una última diferencia fundamental entre matemática y metafísica (en este contexto, filosofía) derivada de su distinta manera de articular lo empírico y lo racional.

---

*Fortschritte*, Ak., XX, 260. En el último de estos pasajes Kant llega a explicitar su similitud estructural: igual que la gramática es la disolución de una forma lingüística en sus reglas elementales, así es la ontología "una disolución del conocimiento en los conceptos que yacen en el entendimiento y que tienen su uso en la experiencia".

<sup>432</sup> Véase, más adelante, el capítulo I.5.4.

### C. Existencia y posibilidad

Dicha articulación tiene que ver también, en efecto, con el diferente significado de la "existencia" en matemáticas y en el contexto de la filosofía trascendental, es decir, en la estructura de la objetividad.

La intervención crítica ha sacado la existencia del ámbito de los conceptos (véase el capítulo I.3), y ha establecido que la existencia no es una propiedad conceptual de los objetos. Por otro lado, es verdad que en el proceder habitual de los matemáticos la existencia se considera una *propiedad* más de los objetos, y se dicen cosas como "suponiendo la existencia y la continuidad de la función  $f$ ". Pues bien, ello es así precisamente porque en matemáticas se ha desconectado –por principios– la noción de existencia como "posición absoluta". Las matemáticas han evacuado ya de antemano el problema de la existencia "real" de sus objetos. "Existencia" en matemáticas quiere decir tanto como (y nada más que) "construibilidad"<sup>433</sup>, es decir, posibilidad de construcción, y por eso puede decirse con absoluta legitimidad: "suponiendo la existencia y la continuidad de la función  $f$ ...". Esto sucede porque, según Kant, como ya hemos visto:

en los problemas matemáticos no se trata de esto [de cuáles son las condiciones bajo las cuales la percepción de una cosa en general puede pertenecer a la experiencia posible], ni en general de la existencia, sino de las propiedades de los objetos en sí mismos únicamente en la medida en que estén ligadas a los conceptos de esos objetos.<sup>434</sup>

Esta peculiar situación es la que hace que en matemáticas no haya problema del "significado" ni problema de la objetividad<sup>435</sup>. En sentido estricto, en las matemáticas *no* hay problema de la objetividad, porque, a diferencia de lo que ocurría en la

---

<sup>433</sup> Aquí no estamos refiriéndonos a la crítica de los matemáticos intuicionistas (Brouwer, Heyting) al uso liberal de los teoremas no constructivos de existencia dentro de las matemáticas clásicas, sino a una cuestión previa: independientemente de si se acepta el restrictivo criterio intuicionista o no, ningún matemático (ni si quiera los intuicionistas) exigen una "sensación" o una "conexión con la sensación" tal y como exige Kant para poder hablar de existencia en el contexto de la estructura de la objetividad teórica.

<sup>434</sup> KrV, A 719 / B 747.

<sup>435</sup> J. Simon ha señalado esta peculiar situación de los conceptos matemáticos con especial claridad: "tal y como los entiende Kant, sólo en el caso de los conceptos matemáticos coinciden de este modo ideal ser y ser-hecho, objetividad y subjetividad, de tal manera que el concepto de significado, como 'relación con los objetos', no representa aquí problema alguno". Simon 2003 (*op. cit.* en p. 20, nota 31), p. 300.



estructura de la objetividad (véase I.3.2), en matemáticas "posibilidad" y "existencia" se han colapsado en un mismo punto:

La matemática pura y, especialmente, la geometría pura pueden tener realidad objetiva solo bajo la condición de que se refieran meramente a los objetos de los sentidos, pero en relación con estos últimos está establecido el principio de que nuestra representación sensible en modo alguno es una representación de las cosas en sí mismas, sino solamente del modo en que se nos aparecen. De lo cual se sigue que las proposiciones de la geometría no son determinaciones de una mera criatura de nuestra fantasía poética, y que por tanto no podrían ser referidas con fiabilidad a los objetos reales, sino que necesariamente son válidas respecto del espacio y por ello también respecto de todo lo que puede encontrarse en el espacio, porque el espacio no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos externos, única bajo la cual pueden dárseos objetos de los sentidos.<sup>436</sup>

Hay una sola ciencia en la que podemos conocer la esencia real porque podemos postularla: la matemática. Y podemos hacerlo solamente porque la legalidad de la intuición depende de nosotros, y por tanto puede ser conocida adecuadamente por nosotros. Los objetos matemáticos, por tanto, tienen "esencia" pero no "naturaleza"<sup>437</sup>.

Pues bien, para concluir nuestra reconstrucción del proceder de la matemática y la ontología, y para entender esto correctamente tenemos que sumergirnos, antes de terminar el capítulo y la sección entera, en el *Esquematismo*, puesto que el Esquematismo contiene una de las claves más profundas de todo lo anterior.

#### I.5.4. Estructura, esquematismo y construcción

Las escuetas 11 páginas (B 176–187) que constituyen la sección del *esquematismo* tanto en la edición A como en la edición B (pues el esquematismo no sufrió modificaciones en 1787) han sido objeto de estudio y de agrias polémicas<sup>438</sup>. Antes de localizar y

---

<sup>436</sup> *Prolegomena*, Ak., IV, 287.

<sup>437</sup> Véanse el Prefacio de los MaN, y la Reflexión 3717: "Todas las definiciones se basan sobre el concepto de esencia; por esa razón no podemos definir más que conceptos racionales puros y arbitrarios". Ak., XVII, 260.

<sup>438</sup> En efecto, desde la obra de W. Zschocke y H. Rickert ("Über Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft", *Kant-Studien*, 12 [1907], 1907), que desplegó por primera vez los problemas sistemáticos de este texto, se ha escrito mucho sobre el esquematismo. Al margen de los intentos de interpretar

reconstruir los puntos sistemáticos que interesan a nuestra investigación, conviene recordar en primer lugar cuál es el lugar sistemático del *esquematismo* de KrV dentro del conjunto de la obra crítica. Dicho lugar está delimitado, atravesado y enervado por cuatro problemas, a saber: a) el problema de la *unidad* del conocimiento, es decir, de la co-pertenencia de entendimiento y sensibilidad; b) el problema de la *mediación* entre entendimiento puro y sensibilidad; c) el problema de la *aplicación* de los conceptos a la realidad, a los fenómenos, y d) el problema de la *exposición* de las categorías.

Kant introduce la problemática del Juicio o facultad de juzgar [*Urteilkraft*] en la *Analítica de los Principios* de KrV, y el problema del esquematismo se plantea explícitamente en términos de "aplicación" de las categorías a los fenómenos, es decir, en términos de c). En efecto, en la Introducción a esta sección distingue Kant *entendimiento* y *Juicio* como "facultad de las reglas" y como "facultad de subsumir bajo reglas", respectivamente: mientras que los conceptos del entendimiento contienen "la condición de reglas *a priori*"<sup>439</sup>, el Juicio se ocupa de aplicar [*anwenden*] dichos conceptos del entendimiento a los fenómenos. El problema del Juicio es, por tanto, el *problema de la aplicación*, y una "doctrina del Juicio" expondrá las condiciones de aplicabilidad de las categorías a los fenómenos, es decir, las condiciones de la subsunción de casos bajo reglas. En este sentido la *Analítica de los Principios* es únicamente un "canon para el Juicio", es decir, "el conjunto de los principios *a priori* del uso correcto"<sup>440</sup> de la facultad de juzgar.

Ahora bien, dada la extrema heterogeneidad de las categorías y las intuiciones empíricas, y dado que en "todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto, la representación del primero debe ser *homogénea* con éste"<sup>441</sup>, se presenta en este caso el problema b), el problema de la mediación<sup>442</sup>. Al resolverse el problema b) (mediante la noción técnica de esquema) se resuelve también el problema c). Y con ello –con la resolución de c)– se da respuesta a otros dos problemas: en primer lugar, se da el

---

globalmente la KrV a partir del capítulo del esquematismo (entre los que destacan el *Kantbuch* de Heidegger y R. Daval, *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, París, 1951), hay que recordar el estudio clásico de Warnocks (1948), y las contribuciones de Chipman 1972, Philonenko 1981, Dahlstrom 1985, Guyter 1987, así como monografías más recientes como Baumanns 1990, Bussmann 1994 y Ferrarin 1995. En cualquier caso, sobre el estado actual de la investigación puede verse el apartado 21.2.3 ("Diskussion des aktuellen Forschungshorizontes zum kantischen Lehrstück des Schematismus") de Natterer 2003 (*op. cit.* en p. 11, nota 8).

<sup>439</sup> KrV, A 132 / B 171.

<sup>440</sup> KrV, A 769 / B 824.

<sup>441</sup> KrV, A 137 / B 176.

<sup>442</sup> Esta pregunta inaugura la primera parte de la *Doctrina trascendental del Juicio*, y es la "causa" (KrV, B 177) de que tal doctrina sea necesaria. La pregunta dice: si toda subsunción de objetos bajo conceptos reclama una cierta *homogeneidad* entre ambos: ¿cómo es posible que se produzca subsunción de fenómenos bajo categorías, cuando "los conceptos puros del entendimiento" son "en comparación con las intuiciones empíricas (e incluso sensibles en general) completamente heterogéneos [*ungleichartig*]?" KrV, B 176.

fundamento requerido a la unidad esencial del conocimiento, que había sido afirmada en la *Deducción trascendental* sin mostrar su posibilidad (y esto constituye el problema a)) y, en segundo lugar, se da solución al problema de la exposición de las categorías, puesto que se proporciona la intuición correspondiente a cada categoría y con ello se expone su "realidad objetiva" (y esto corresponde al problema d). Una vez recordado esto, y antes de acudir a los puntos que nos interesa destacar, conviene hacer una consideración sistemática.

El hecho de que a continuación vayamos a ocuparnos fundamentalmente de la esquematización de los conceptos sensibles (puros y empíricos) no debe hacernos olvidar la peculiaridad del concepto de "esquema trascendental", que es el que propiamente centra la atención de Kant en estas páginas, e incluso el que fundamenta los otros dos tipos de esquematismo. Frente al esquematismo sensible empírico y el esquematismo sensible puro (la construcción esquemática propia de la matemática), la esquematización trascendental sólo puede tener lugar, "acromáticamente": si "el esquema de los conceptos sensibles" es "un producto y, por así decirlo, un monograma de la imaginación pura *a priori*" que permite una cierta vinculación del concepto con las imágenes, "el esquema de un concepto del entendimiento puro, por el contrario, es algo que no puede ser llevado a imagen alguna"<sup>443</sup>. En este punto aflora con toda su fuerza el hecho de que las categorías son originaria y originalmente *notiones*, es decir, determinaciones discursivas. Y, en efecto, aunque aquí también se insista en el carácter constructivo de fondo, pues "las nociones (trascendentales) no representan las cosas, sino el *acto* [*Actus*] del entendimiento por el que se da conceptos sintéticos de cosas"<sup>444</sup>, la situación es ahora enteramente diferente.

Según hemos visto ya al hilo del *Preisschrift* y la *Disciplina en su uso dogmático*, el uso matemático de la razón permite expresar determinaciones universales *in concreto*, en la medida en que los signos matemáticos ponen "ante los ojos"<sup>445</sup> los conceptos mismos de los que trata. En la matemática, en definitiva, se contaba con el "importante alivio" de poder "operar con signos individuales en lugar de [*statt*] los propios conceptos universales de las cosas"<sup>446</sup>. En filosofía, sin embargo, y precisamente en la medida en que ella se ocupa del concepto de "cosa en general", no es posible referir el concepto a ningún objeto singular en la intuición, y ese "alivio" propio de la matemática está ahora vedado. En el uso filosófico de la razón nos vemos obligados a considerar el concepto en su representación universal "junto a los

---

<sup>443</sup> KrV, B 181.

<sup>444</sup> Reflexion 2857. *γ-q*. L 70, Ak., XVI, 548.

<sup>445</sup> KrV, A 734 / B 762.

<sup>446</sup> *Preisschrift*, Ak., II, 279.

signos<sup>447</sup> o "mediante meras palabras" con lo cual consideramos "el objeto en el pensamiento"<sup>448</sup>. Ahora bien, las palabras son meros *caracterismas*<sup>449</sup>, en los cuales la materialidad sensible del signo no presenta sin más el concepto, sino que lo "reproduce"<sup>450</sup> de tal modo que ya no se puede tratar simplemente de "ver", sino más bien de interpretar el signo, es decir, intentar "escuchar" en él el concepto (con la inseguridad, por otro lado, que ello siempre conlleva, dado que "unos ligam la representación de cierta palabra a una cosa" y "otros a otra"<sup>451</sup>).

Pues bien, esta incapacidad de la filosofía para conducirse como la matemática, que había sido interpretada por el racionalismo como una insuficiencia que debe ser subsanada de algún modo, por ejemplo mediante un cálculo artificial sustitutorio<sup>452</sup>, da pie, en Kant, a una reflexión sobre la especificidad de unos conceptos cuya universalidad excede la universalidad de los conceptos referidos a singulares. Y aunque éste no es directa y temáticamente el objeto de nuestra tesis, conviene situar mínimamente lo que vamos a decir a continuación dentro de un marco sistemático más amplio<sup>453</sup>. Para esbozar correctamente dicho marco es necesario reparar al menos en lo siguiente.

La teoría kantiana del concepto y su correspondiente teoría del signo comportan una ruptura radical con el proyecto leibniciano de una *characteristica universalis* y al mismo tiempo una muy peculiar conexión entre "razón" y "lenguaje". Dicha conexión es peculiar en el sentido de que es inaparente, invisible, hasta el punto de que, desde la metacrítica de Hamman, no se ha dejado de reprochar el "misterioso silencio" de Kant sobre el lenguaje<sup>454</sup>. Sin embargo, quizás esa

---

<sup>447</sup> *Ibidem*, 291.

<sup>448</sup> KrV, A 735 / B 763.

<sup>449</sup> KU, § 59, Ak., V, 352.

<sup>450</sup> *Anthropologie*, § 38, Ak., VII, 191.

<sup>451</sup> KrV, B 141.

<sup>452</sup> Leibniz escribía en los *Nuevos ensayos*: "es muy cierto que el abuso de las palabras es una gran fuente de errores, pues es parecido a una especie de error de cálculo, como si al calcular no se indicase bien el lugar de una ficha, o se escribiesen tan mal los signos de un número que no se pudiese distinguir un 2 de un 7, o se omitiese alguno, o se cambiase por descuido" (II, XXIX, 9).

<sup>453</sup> Sobre dicho marco puede verse M. Riedel, "Kritik der *a priori* urteilenden Vernunft. Kants Überwindung des Begründungsdenkens der neuzeitlichen Metaphysik" y "Vernunft und Sprache. Grundmodell der transzendentalen Grammatik in Kants Lehre von Kategoriegebrauch", ambos en su *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt, 1989. En este punto nos hemos basado en la tesina (por el momento inédita) presentada por M.A. Santos Gracia en el año 2001, en el Departamento I de la Facultad de Filosofía de la UCM, bajo el título de "Significado y sentido en la *Crítica de la razón pura*. El carácter acroamático de los esquematismos del entendimiento y la razón". Véase también, del mismo autor, "Kant y el ideal de la lengua universal", *Ontology studies / Cuadernos de Ontología*, 5-6 (2006), pp. 259-266, p. 263.

<sup>454</sup> M. Dascal, por ejemplo, escribía: "A pesar de que el papel que el lenguaje desempeña en el pensamiento se reconocía ampliamente, Immanuel Kant persistió en la actitud cartesiana de asignar al lenguaje solamente un papel marginal, como puede inferirse del hecho de que en ninguna parte de su obra haya un análisis mínimamente significativo del lenguaje. Sin embargo, el silencio de Kant, que ya había sido notado

invisibilidad es inherente al tipo de relación que se establece, en el corazón de la *Crítica*, entre palabra y uso filosófico de conceptos. Ya hemos visto que el uso matemático de conceptos está vinculado a la presentación *in concreto* de los conceptos utilizados. Ahora bien, precisamente esta propiedad, que suponía sin duda un "alivio", comporta que la universalidad del concepto matemático está *limitada* al interior del círculo determinado por sus instancias concretas. En este sentido, la matemática *no* es suficientemente universal: es incapaz de desbordar el círculo de los signos en dirección a otro sitio, puesto que su "universalidad" está siempre atada a las posibilidades de la intuición. Por el contrario, "las palabras no son símbolos, porque no dan ninguna imagen"<sup>455</sup>, y esa "pobreza" simbólica es precisamente la que les otorga la capacidad de situarse a la altura de la universalidad a la que aspira la filosofía<sup>456</sup>. En el §18 de la *Anthropologie* la universalidad del signo lingüístico es caracterizada en los siguientes términos:

El oído no da la forma del objeto, ni los sonidos del lenguaje llevan directamente a representársela, pero son precisamente por esto, y porque en sí no significan nada, o al menos ningún objeto, sino, en rigor, meros sentimientos íntimos, los medios más idóneos para designar los conceptos, y los sordos de nacimiento, que precisamente por serlo resultan de necesidad mudos (sin lenguaje), no pueden llegar nunca a nada más que a un *analogon* de la razón. (...) porque los signos, de los que necesita para tener verdaderos conceptos, no son susceptibles de universalidad.<sup>457</sup>

Así pues, el signo lingüístico es el único signo que está a la altura de la universalidad del concepto filosófico<sup>458</sup>, el único que alcanza la versatilidad del concepto. Ahora bien, precisamente por estar atado al uso filosófico de la razón en su estrato más hondo, el lenguaje en cierto modo "tenía" que ser invisible en la *Crítica*. La

---

por sus contemporáneos, como por ejemplo Johann Georg Hamann..., es un rompecabezas que todavía desafía a la interpretación". M. Dascal, "The dispute on the primacy of thinking or speaking", en M. Dascal, et al., *Sprachphilosophie / Philosophy of language / La philosophie du langage*, Berlín, 1996, p. 1032. Sobre esto, véase Santos Gracia 2006 (*op. cit.* en p. 173, nota 453).

<sup>455</sup> Reflexión 1485, Ak., XV, 740.

<sup>456</sup> Sobre la generalidad del concepto a través de los signos que lo expresan, e incluso más allá del contexto-situación en la que se produce su aprendizaje, véase R. Sánchez Ferlosio, "Sobre la transposición", en *Ensayos y artículos*, vol. II., Barcelona, 1992. Sobre las consecuencias de la tesis de Sánchez Ferlosio sobre la relación concepto-metáfora, véase J.L. Pardo, "El concepto vivo o ¿dónde están las llaves? Ensayo sobre la falta de contextos", *Archipiélago*, 31 (Rafael Sánchez Ferlosio, el triunfo de la lengua), 1998, pp. 40-49.

<sup>457</sup> *Anthropologie*, §18, Ak., VII, 155.

<sup>458</sup> "En efecto, las palabras no son ellas mismas imágenes de las cosas, y por eso su poder de figuración es isomorfo con el de conceptos que "no pueden ser llevados a imagen alguna" (KrV, B 181) porque intervienen en la constitución de toda imagen", M. Santos Gracia 2006 (*op. cit.* en p. 173, nota 453).

vinculación al signo lingüístico es inherente al concepto filosófico, por lo que esa vinculación interviene en *todo* ejercicio filosófico, pero precisamente porque interviene en todos ellos, no puede ser fundamentada *en* un ejercicio filosófico. Esta idea ha sido especialmente desarrollada por Manfred Riedel<sup>459</sup>: dado que "razón y lenguaje se fundan en una relación que a su vez no se deja fundamentar porque es la condición de posibilidad de toda fundamentación"<sup>460</sup>, lo propio de la *Crítica* sería la asunción de la "incondicionalidad de la relación" entre razón y lenguaje.

Pues bien, el esquematismo trascendental es esencialmente *lingüístico* en el sentido recién esbozado. La filosofía, como hemos visto ya repetidas veces a lo largo del capítulo I.5, es conocimiento racional fundado en una "síntesis por meros conceptos", que no es susceptible de ser llevada a imagen concreta alguna, y que hace posibles las "proposiciones trascendentales"<sup>461</sup>. Ahora bien, dichas proposiciones tienen a su base *esquemas trascendentales*, y al mismo tiempo su prueba sólo se puede llevar a cabo mediante "meras palabras". El carácter acroamático del esquematismo trascendental queda así, a través de este nudo, establecido.

En efecto, si el paso crucial del ejercicio crítico es la "deducción" –en el sentido de legitimación de pretensiones de validez–, esa "deducción" es pensada por Kant a partir de la experiencia *lingüísticamente articulada* del proceder jurídico:

Cada cual tiene que conducir su causa [*Sache*] por medio de una prueba jurídica [*rechtlichen Beweises*] conducida mediante deducción trascendental de los fundamentos de prueba, es decir, directamente, a fin de que se vea qué pueden aducir por sí mismas sus pretensiones de razón.<sup>462</sup>

Y, de hecho, también la deducción trascendental de las categorías, que en este punto puede considerarse como el modelo de todas las "pruebas" críticas, es una "prueba acroamática (discursiva), ya que sólo puede llevarse a cabo mediante meras palabras (el objeto en el pensamiento)"<sup>463</sup>.

En definitiva, a la luz de la conexión entre palabra y concepto filosófico, la distancia entre *Darstellung* (exhibición) y *Bezeichnung* ("mera" designación, propia de las palabras) presenta toda su importancia para la delimitación de la filosofía frente a la matemática y, en especial, para la comprensión de la especificidad del esquematismo trascendental como tarea crítica.

<sup>459</sup> Riedel 1989, "Vernunft und Sprache...", en *op. cit* en p. 173, nota 453.

<sup>460</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>461</sup> KrV, A 720-722 / B 748-750.

<sup>462</sup> KrV, A 794 / B 822.

<sup>463</sup> KrV, A 735 / B 763.

La designación, en efecto, tiene que ver con la imaginación meramente reproductiva, y con un concepto que posee algo intuitivo pero, por así decirlo, des-intuitivizado al máximo. Según leemos en KU §59, las palabras, en cuanto "meros caracteres", son "designaciones de los conceptos por medio de signos sensibles que los acompañan, y que *no contienen nada que pertenezca a la intuición del objeto*, sino que sirven a aquellos según la ley de la asociación de la imaginación, por tanto, en intención subjetiva, de medio de reproducción; los tales son, o palabras, o signos visibles (algebraicos y hasta mímicos), como meras expresiones para conceptos"<sup>464</sup>. Las palabras se limitan a reproducir de forma adecuada los conceptos, como si ellas fueran solamente el "guardián"<sup>465</sup> que los acompaña. En cuanto signo material (empírico) que no es icónico, sino convencional, la palabra nos pone delante de significados intelectuales de los que ella es simplemente testigo y protector. Pero, como hemos visto ya, precisamente porque no hay entre ella y lo significado por ella ninguna relación de semejanza, puede la palabra alcanzar el nivel de universalidad de las proposiciones trascendentales. En este sentido, la liberación del uso puro de la razón sólo es posible, kantianamente, mediante el lenguaje y la imaginación reproductiva.

Una vez recordado mínimamente este marco más general, volvamos al esquematismo para reconstruir a partir de él los puntos necesarios para nuestro argumento.

En I.4.1 indicamos ya que la matemática se basa en las *mismas* posibilidades constructivas que se expresan en la estructura de la objetividad, sólo que utilizadas en una dirección determinada. Por otro lado, vimos (al perfilar el significado técnico de "construcción") que Kant denominaba precisamente "construcción esquemática" al tipo de construcción que tiene un papel central en la matemática. Si, además, el esquematismo desempeña una función tan esencial dentro de la lógica trascendental, parece que *tiene* que haber una especial relación sistemática entre el esquematismo y la esencia de lo matemático. De hecho, esa necesidad –que *tiene* que haber una especial relación entre ambas cosas– queda firmemente establecida desde el momento en que se reconoce con Kant que "en realidad, lo que subyace a nuestros conceptos sensibles puros [es decir, matemáticos] no son imágenes, sino esquemas"<sup>466</sup>. Ahora bien, determinar cuál es, en concreto, esa relación, dista de ser una cuestión resuelta<sup>467</sup>.

<sup>464</sup> KU, §59, Ak., V, 352, cursivas nuestras.

<sup>465</sup> "...el signo (*character*) se limita a acompañar al concepto como guardián (*custos*), para reproducirle oportunamente". *Anthropologie*, § 38, Ak., VII, 191.

<sup>466</sup> KrV, A 141 / B 180.

<sup>467</sup> En efecto, casi todos los comentaristas –incluido Koriako– perciben que el esquematismo está en una especial relación con la teoría kantiana de la matemática defendible que hay en Kant, pero interpretan esa relación de modos muy diferentes.

¿Qué relación, en efecto hay entre "esquema" y "construcción en la intuición pura"? ¿Qué relación tiene el esquematismo con la investigación sobre lo que es la matemática? ¿Cuáles son las diferencias fundamentales entre el uso "ontológico" y el uso "matemático" de la estructura a este respecto? Es decir, ¿cómo se relaciona el esquematismo trascendental con el esquematismo matemático?

El juicio es, en Kant, de entrada siempre un *acto* del pensar<sup>468</sup>. En la medida en que esta nueva determinación del juicio comporta una referencia a la síntesis de una multiplicidad dada, toda síntesis es siempre un acto singular y concreto. En efecto, el esquema, en sí mismo, "es siempre solamente un *producto* de la imaginación"<sup>469</sup>, es decir, un elemento concreto y singular que se presenta como *acto* de la imaginación. Ahora bien, en la medida en que es un acto, la propia *ejecución* del acto contiene también, implícitamente, una *descripción* del movimiento que en ese acto se lleva a cabo. Cuando esa descripción se hace explícita nos encontramos ante algo que ya no es singular, sino indefinidamente repetible, es decir, universal<sup>470</sup>. Cuando la descripción es explícita y es considerada como tal y en sí misma, al margen del caso singular original, nos encontramos en efecto ante el *concepto*, que es siempre universal. La noción de síntesis como acto de construcción tiene, pues, un lado singular y un lado universal, y a la síntesis considerada como tal acto de construcción en sí mismo, independientemente de sus dos lados, le llamamos precisamente "esquema": "a esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto la llamo esquema de ese concepto"<sup>471</sup>.

Ahora bien, para Kant, como hemos visto ya, *todo* concepto es *formalmente* un producto, algo "hecho" [*gemachte*], pero los conceptos matemáticos son además *materialmente* (y no solo formalmente) una "síntesis arbitraria" [*wilkürliche Verbindung*], y por ello puede decirse que un concepto matemático no es sino la exposición de un conjunto de instrucciones de construcción. La matemática, escribe Kant en las *Vorlesungen zur Logik*, no enseña "lo que la cosa es", sino "lo que se debe hacer"<sup>472</sup>. ¿De qué tipo de construcciones son los conceptos matemáticos una exposición? De

<sup>468</sup> Pocos autores han visto tanta claridad como Heidegger las revolucionarias repercusiones que esta nueva determinación del pensar tiene en Kant: "Juzgar es la acción del pensar. A través de la determinación fundamental del conocimiento humano por Kant, el pensar ha experimentado una nueva marca: el pensar se sitúa esencialmente en una posición de servicio respecto de la intuición". Heidegger 1962 (*op. cit.* en p. 18, nota 23), p. 116.

<sup>469</sup> KrV, B 179.

<sup>470</sup> En efecto, uno siempre puede describir lo que ha hecho al ejecutar determinado acto (como cuando decimos: he metido la llave en la cerradura, he girado a la derecha dos vueltas y luego he tirado del pomo), y resulta que la descripción de ese acto (el conjunto de las instrucciones de cómo actuar para producirlo) ya no es *singular*, sino que es algo que cualquiera puede hacer, es decir, un *universal* (métase la llave en la cerradura, gírese dos vueltas a la derecha, etc...).

<sup>471</sup> KrV, B 180.

<sup>472</sup> Ak., XXIV, 230.



aquellas que –como hemos visto ya (I.4.1)– comportan el enlace de multiplicidades en la intuición pura, *pero* sin que haya en ello nada empírico. Pues bien, esta situación hace de los conceptos matemáticos conceptos extremadamente peculiares. Veámoslo.

La imaginación desenvuelve siempre la intuición singular meramente *según un determinado concepto universal*, y por tanto puede abstraer de todas aquellas dimensiones de lo dado-singular que resulten *indiferentes* desde el punto de vista del concepto. Ahora bien, como lo *único* que no resulta indiferente a los conceptos matemáticos es la articulación de la imaginación sobre la intuición pura, en la matemática “se abstrae [...] de estas diferencias que no modifican el concepto”<sup>473</sup>. Pero dicha abstracción es tan grande que arrasa con todo lo empírico, de manera que lo único que queda en pie como relevante –y esto es lo grave y fundamental– es el *propio acto de construcción*, es decir, el modo en que los lugares vacíos de la intuición pura son articulados en ese acto. En efecto, la abstracción de dimensiones es tan grande en la matemática que conlleva un ejercicio de auto-referencia: la atención queda fijada en el *propio* acto de construcción.

Dado que lo único que ha quedado en pie como relevante es el *propio acto* de construcción en sí, y el acto de construcción es el *mismo* en la intuición pura y en la intuición empírica, la construcción de un objeto matemático se puede llevar a cabo “bien mediante la mera imaginación, en la intuición pura, bien, de acuerdo con ella, también en el papel, en la intuición empírica”<sup>474</sup>. Por esta razón, en efecto, la intuición empírica en el papel es epistémicamente *equivalente* a la construcción en la intuición pura. La figura singular dibujada [de un triángulo] es empírica, y sirve, sin embargo, para expresar el concepto sin menoscabo de la universalidad de éste, porque en esta intuición empírica se atiende siempre solamente a la *acción de construcción* del concepto, para el cual “muchas determinaciones, p. ej. [las] del tamaño, de los lados y de los ángulos, son enteramente indiferentes”.<sup>475</sup>

Y por esta misma razón, como leíamos en la *Respuesta a Eberhard*, el matemático “puede demostrar en un círculo que describe en la arena con su bastón, por muy irregular que le salga, las propiedades de un círculo en general, tan perfectamente como si el mejor grabador lo hubiese dibujado en la plancha de cobre”<sup>476</sup>. El matemático puede hacer tal cosa porque en ambos casos está reproduciendo el *mismo* acto de construcción, y eso es lo único importante.

Y esta es, por fin, la razón última de que la matemática sea capaz, a pesar de la heterogeneidad entre concepto e intuición, de representar “lo universal en lo singular”

<sup>473</sup> KrV, A 713-714 / B 741-742,

<sup>474</sup> KrV, A 713 / B 741.

<sup>475</sup> KrV, A 714 / B 742.

<sup>476</sup> *Über eine Entdeckung...*, Ak., VIII, 191-192.

(véase, *supra*, I.5.1 y I.5.2). En efecto, podemos ahora volver sobre la diferencia entre la filosofía como estudio de "lo particular en lo universal" [*das Besondere nur im Allgemeinen*] y la matemática como estudio de "lo universal en lo particular, incluso en lo singular" [*das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen*], pero *a priori* y por medio de la razón. Pues bien, si entendemos "particular" por "material" o "empírico-fáctico" y "universal" por "previo al hecho de la experiencia" o "*a priori*", entonces tenemos literalmente formulados los modos principales de articulación de lo *a priori* y lo *empírico*, que nosotros hemos llamado "gramatical" y "matemático" respectivamente. En efecto, en ambos casos se trata de lo particular, pero la matemática trata lo "universal en lo particular" *precisamente* en un modo de la particularidad que *no* es la particularidad empírica:

Aquélla [la filosofía] se atiene meramente a conceptos universales, ésta [la matemática] no puede conseguir nada con el mero concepto, sino que inmediatamente se apresura hacia la intuición, en la que contempla el concepto *in concreto*, pero *no empíricamente*, sino en una [intuición] que ha exhibido *a priori*, es decir, que ha construido, y en la que aquello que se sigue de las condiciones universales de la construcción ha de valer también universalmente respecto del objeto del concepto construido.<sup>477</sup>

Esto es absolutamente esencial y vuelve a mostrar la importancia de la dialéctica entre lo universal y lo concreto para la diferencia entre matemática y filosofía. La matemática trabaja, gracias a la intuición pura, con un concepto en concreto, pero *no empíricamente*. Así pues, hay un modo de *singularidad* que no es el estrictamente fáctico-fáctico, sino el dado en la *intuición pura*. La matemática trabaja así con un objeto singular representado en la intuición *a priori*, y es un objeto tal que lo que en él suceda vale universalmente para todos los objetos que caigan bajo el mismo concepto:

Para la construcción de un concepto se requiere, pues, una intuición no empírica, que por consiguiente, como intuición, es un objeto *singular*, pero que sin embargo, como construcción de un concepto ([como construcción] de una representación universal) debe expresar, en la representación, validez universal con respecto a todas las intuiciones posibles que hayan de estar bajo ese concepto.<sup>478</sup>

---

<sup>477</sup> KrV, A 715-716 / B 743-744.

<sup>478</sup> KrV, A, 713 / B 741.

Por todo lo anterior, la matemática está, pues, especialmente ligada a la noción de concepto como regla de construcción. Concretamente, la matemática comporta un momento de auto-referencia de la estructura a ella misma, por el cual los conceptos matemáticos son un tipo de reglas de construcción *tomadas precisamente como reglas de construcción*, es decir, como instrucciones para construir algo al margen de todo lo empírico. Como, por otro lado, la síntesis *en cuanto* regla de construcción es precisamente aquello de lo que trata el esquematismo, no es de extrañar que matemática y esquematismo estén en una situación de proximidad sistemática.

A la luz del esquematismo podemos comprender, en fin, a) por qué la matemática tiene una especial relación con el esquema, b) cuál es la relación interna entre *Schema* y *Bild* y c) por qué la matemática es incapaz de atrapar lo singular empírico, mientras que la filosofía trascendental sí es capaz de ello. Ello arrojará una comprensión acabada y completa acerca de la relación entre el proceder de la imaginación y los objetos singulares.

Para ello nos situaremos a la altura de la distinción *Schema* – *Bild*. Sin embargo, para poder entender lo que allí se trata tenemos que recordar, aunque sea mínimamente, algo de lo anterior. El esquema, como ya hemos visto, es siempre y en sí mismo sólo un producto de la imaginación. Ahora bien, la síntesis de la imaginación "*no se dirige a ninguna intuición individual, sino a la unidad en la determinación de la sensibilidad*" (cursivas nuestras)<sup>479</sup>. En este sentido, debemos distinguir esquema [*Schema*] e imagen [*Bild*]. La noción de imagen [*Bild*] está vinculada a intuiciones *individuales concretas*, mientras que el esquema *no* lo está. El esquema es más bien la representación de un *proceder general de la imaginación* por el cual se produce la imagen de un concepto. A continuación divide Kant el tratamiento de los esquemas en dos partes, refiriéndose en primer lugar a los esquemas de los conceptos sensibles puros (es decir, a los conceptos matemáticos) y en segundo lugar a los conceptos sensibles empíricos. Sin embargo, lo que queremos señalar no se ve afectado por esta división y el hecho de que no se vea afectado es fundamental para el desarrollo de nuestra exposición. Veámoslo.

Lo que subyace a nuestros conceptos sensibles puros (esto es, a los conceptos matemáticos) *no* son, como ya hemos visto, imágenes de objetos, sino *esquemas*. De hecho, dice Kant, jamás ninguna *imagen* de, por ejemplo, un triángulo podría ser *adecuada* al concepto de triángulo. ¿Por qué nunca sería suficiente? ¿Por qué ninguna imagen podría ser adecuada al concepto de triángulo?

No se trata ya del consabido hecho de que nunca jamás ningún triángulo pintado con tiza va a ser suficientemente preciso, perfilado y exacto como ser un

---

<sup>479</sup> KrV, B 180-181.

"verdadero" triángulo (para empezar, porque las líneas que hacen de lados de un triángulo están formadas por puntos inextensos, y la línea de tiza tiene siempre una extensión). No se trata aquí de esto. La insuficiencia de la que habla Kant tiene que ver, por el contrario, con el hecho de que ningún triángulo podrá jamás llegar a cubrir la *universalidad* que posee el concepto, y ello porque, independientemente de cuál sea la imagen que tengamos de triángulo, si es una imagen [*Bild*] siempre hará justicia *solamente* a un subconjunto particular de todos los triángulos: bien, al de los triángulos rectángulos, bien al de los triángulos acutángulos, o bien cualquiera de los demás subconjuntos en cuestión. Toda imagen de un triángulo será siempre una imagen *concreta*, y como tal se habrá "comprometido" ya con determinado tipo de triángulo y, por tanto, se habrá "descomprometido" con el resto de ellos. En efecto, la imagen contiene un "exceso de sentido" que le impide aspirar a la universalidad del concepto.

Esta radical fractura entre imágenes y esquemas, sin embargo, tiende a ocultarse muy a menudo en los pliegues de los conceptos sencillos y cotidianos. Concretamente la distancia y no-coincidencia entre *Bild* y *Schema* se oculta en aquellos casos en los que los sentidos sobre-cubren el trabajo de la imaginación. Este es el sentido del famoso ejemplo de los cinco puntos (KrV B 179), con el que Kant subraya la distancia entre una "imagen" y un "método" para representar un concepto en una imagen. ¿Por qué, al comparar el número 5 con el número 1000, se entiende claramente que la imagen de un concepto *no* puede desempeñar la función de "término intermedio" que le corresponde al esquema? Porque yo puedo representarme fácilmente cinco puntos (en la mente o en un papel). Sin embargo, si tratase de hacer lo mismo con el número 1000 difícilmente podría "abarcarlo con la vista" [*übersehen*]. La *Übersehbarekeit*, en efecto, oculta la no-coincidencia originaria entre *Bild* y *Schema*, y abona el terreno para su confusión<sup>480</sup>, pero no elimina en modo alguno su diferencia.

Si esto es así parece, en efecto, que la incapacidad de la matemática para describir cosas singulares (véase el apartado anterior) tiene aquí un fundamento último. Pero ¿es realmente esta la razón de que la matemática sea incapaz de capturar singulares? ¿Significa ello, entonces, que la insuficiencia de las imágenes respecto de los conceptos es exclusiva de los conceptos matemáticos?

---

<sup>480</sup> Así, por ejemplo, Eberhard considera que la imposibilidad de "abarcar con la vista" algo matemático (como un quiliágono) *demuestra* la independencia esencial de lo matemático respecto de la intuición. En este punto hay que volver a insistir en que la construibilidad de conceptos no depende, en Kant, de la *aprehensibilidad en una imagen* (véase KU §22-25: la matemática tiene que ver con "*progresiv Auffassen*", no "*comprehensiv*"). En definitiva, confundir la ocultación ocasional de esta diferencia con el hecho de que no hay diferencia equivale a confundir lo sensible y lo figurativo, como Kant no se cansa de repetir ante Eberhard. Véase Ak., VIII, 210-212.

Es posible que la incapacidad de los conceptos matemáticos para determinar singulares tenga efectivamente en la insuficiencia de las imágenes [*Bilder*] respecto de los conceptos [*Begriffe*] su fundamento, pero en cualquier caso dicha insuficiencia *no* es exclusiva de los conceptos matemáticos. Kant dice: "menos aún alcanza un objeto de la experiencia o una imagen del mismo al concepto empírico"<sup>481</sup>. Los objetos (las imágenes) de los conceptos empíricos alcanzan "todavía menos" a sus conceptos que en el caso de los conceptos matemáticos. ¿Significa esto que las imágenes de los conceptos matemáticos sí son adecuadas a sus conceptos? De ningún modo. Lo único que significa es que el *margen de variabilidad* en el caso de las imágenes matemáticas es *menor* que en el caso de las imágenes empíricas. Como bien recuerda Heidegger<sup>482</sup>: un triángulo concreto dibujado es o bien acutángulo, o bien rectángulo o bien obtusángulo, y con eso queda *agotada* toda su variabilidad (en esa dimensión). La imagen de una casa, por el contrario, puede variar en muchos más aspectos: puede ser ancha, estrecha, baja, alta, con tejado a dos aguas o con ventanas pequeñas, o sin ventanas, y en todos los casos seguirá cumpliéndose el concepto de "casa". Sin embargo, la situación de fondo es la misma. El hecho de que el margen de variabilidad sea en las imágenes de los conceptos matemáticos, en general y por principio, "menor" que en los conceptos empíricos, motiva la distinción del grado de insuficiencia de unas y otras imágenes, pero lo que se afirma en el texto –y lo fundamental para nosotros– es que *ambos* tipos de imágenes son *insuficientes* respecto de sus conceptos.

Esta radical irreductibilidad de los esquemas a imágenes queda remarcada y reelaborada por Kant un poco después, en el contexto de los conceptos sensibles empíricos, y en concreto en la famosa ejemplificación mediante el concepto de *perro*:

El concepto de perro significa una regla en virtud de la cual mi imaginación puede trazar la figura de un animal cuadrúpedo en general, sin estar limitada a una única figura particular que me ofrezca la experiencia ni tampoco a una imagen posible cualquiera que me pueda representar *in concreto*.<sup>483</sup>

El concepto de perro, dice Kant, exhibe "una regla en virtud de la cual mi imaginación puede trazar la figura de un animal cuadrúpedo en general". Lo que ahora más nos interesa destacar es lo que se dice en la segunda parte de la frase, a saber, que ello se hace *sin quedarse preso en ninguna determinación concreta*. Toda imagen

---

<sup>481</sup> KrV, B 180.

<sup>482</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, 1929, p. 99.

<sup>483</sup> KrV, B 180.

posible es algo que yo puedo presentar *in concreto*. Ahora bien, ¿qué significa exhibir algo *in concreto*? Exhibir algo *in concreto* significa presentarlo *en un objeto singular* (en un trozo de papel, por ejemplo); y ello a su vez significa: presentarlo a los sentidos, presentarlo dentro del espacio y el tiempo.

Pero, entonces, si detrás de todo concepto hay un esquema, y por otro lado *ninguna* imagen puede hacer justicia a la plasticidad constructiva del esquema, es decir, si ningún esquema puede formularse en términos de imágenes, resulta que hemos alcanzado, ahora sí, el fundamento de un resultado *gravísimo*. No se trata solamente de que "el concepto, en cuanto lo universal representado, no se puede representar en una *repraesentatio singularis*, como sin embargo es la intuición"<sup>484</sup>, sino, lo que todavía es más grave, que ninguna *repraesentatio singularis* puede ser identificada mediante conceptos. En la medida en que una imagen es siempre algo concreto o, como escribía Heidegger, un "esto-aquí intuible"<sup>485</sup>, toda imagen estará siempre *infradeterminada* desde el punto de vista conceptual<sup>486</sup>.

En efecto, el hecho de que los esquemas no admitan plasmación en imágenes es gravísimo porque confirma, fundamenta y amplía lo que habíamos intuido al hilo de la matemática y la noción kantiana de la existencia: significa que *nada singular puede ser determinado unívocamente con medios conceptuales*. Nada que sea estrictamente singular (nada que admita presentación empírica *in concreto*) puede ser "atrapado" solamente mediante acotaciones conceptuales, y al decir "conceptuales" ya no nos estamos refiriendo solamente a conceptos matemáticos sino también a conceptos empíricos. En efecto, *si* lo singular pudiese ser atrapado mediante notas y conceptos, *entonces* la imagen de ese objeto singular no dejaría fuera ninguna otra posible materialización del concepto, y podría decirse que la imagen agota la riqueza del esquema. Pero eso es justamente lo que no sucede. Puesto que ningún esquema de conceptos sensibles (ni empíricos ni puros) admite presentación empírica *en el espacio-tiempo*<sup>487</sup>. Su lugar irreductible es el *pensamiento* puro. "El esquema del triángulo no puede existir en ningún otro lugar que en el pensamiento"<sup>488</sup>.

En efecto, en la sección primera del libro primero de la *Dialéctica trascendental*, Kant afirma: el conocimiento "es o bien *intuición*, o bien *concepto* (*intuitus vel conceptus*). Aquélla se refiere inmediatamente al objeto, y es singular; éste, mediatamente, por

<sup>484</sup> Heidegger 1929 (*op. cit.* en p. 182, nota 482), §20, p. 94.

<sup>485</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>486</sup> Entendiendo, evidentemente, que aquí "imagen" no se refiere a la "imagen pura" [*reine Bild*] de KrV, B 182, puesto que dicha imagen pura (el tiempo) sí se corresponde con el esquema de las categorías.

<sup>487</sup> Y mucho menos los esquemas de las categorías, de los cuales afirma Kant que "no pueden ser llevados a absolutamente ninguna imagen". KrV, B 181.

<sup>488</sup> KrV, B 180.

medio de un rasgo [*Merkmal*] que puede ser común a varias cosas"<sup>489</sup>. Esto sanciona una diferencia *irreductible* entre concepto e intuición. Más concretamente, sanciona el hecho de que *ninguna determinación conceptual* puede sustituir a la intuición<sup>490</sup>. Como muy bien ha señalado B.-S. von Wolff-Metternich: "es la universalidad del concepto, su capacidad de determinar algo que vale para muchos, la que no permite suprimir [*aufheben*] la intuición mediante una determinación conceptual completa"<sup>491</sup>.

De todo lo anterior se sigue en efecto una cierta relación entre singularidad y acto. "Singularidad" está ligada, pues, con *acto*. Pero hay dos tipos de singularidad: empírica y pura, según el acto sea acto de un sujeto empírico o del sujeto trascendental.

Ahora bien, la distancia que media entre un esquema y un concepto es precisamente la distancia existente entre la consideración del acto de construcción como entidad concreta en este caso y su descripción como posibilidad indefinidamente repetible. Como los materiales sobre los que construye la matemática no vienen dados sensorialmente, sino que están disponibles *a priori*, no

---

<sup>489</sup> KrV, A 320 / B 377.

<sup>490</sup> Cierta tradición de filosofía de la lógica y del lenguaje del siglo XX ha creído poder refutar este resultado, e incluso algunos autores consideran que, simple y llanamente, está ya refutado. La tradición lógica definió los *términos singulares* como aquellas expresiones que están por un objeto material, oponiéndolos así a los *términos generales*, que denotan propiedades o clases. Bajo la noción de "término singular" la tradición estudiaba tres tipos de expresiones (véase, por ejemplo, E. Tugendhat y U. Wolf, *Logische-semantische Propädeutik*, Stuttgart, 1983, cap. 9): a) los nombres propios; b) los pronombres y c) las descripciones definidas. La estrategia con la que se pretende haber refutado la irreductibilidad kantiana entre concepto e intuición y, más concretamente, la vinculación irreductible entre singularidad e intuición, es mostrar que algunos o todos estos términos son a la vez términos singulares y *enteramente conceptuales*. Así, por ejemplo, Charles Parsons, en su polémica con J. Hintikka acerca de la relación entre el "criterio de singularidad" y el "criterio de inmediatez", insistía en que "a definite description is a singular term that refers to its object by means of concepts", es decir, en que lo singular es aprehensible conceptualmente. C. Parsons, "Kant's Philosophy of Arithmetic. Postscript", en Posy (ed.) 1992 (*op. cit.* en p. 126, nota 288), p. 70. Pues bien, sin poder profundizar en ello, y sin ánimo de zanjar la cuestión, es interesante notar como algunos desarrollos de la filosofía de la lógica y el lenguaje contemporánea están volviendo en cierta medida a la posición kantiana. Por lo que hace a la teoría de los nombres propios, es en este sentido muy interesante el éxito de S. Kripke, "Naming and necessity", en G. Harman y D. Davidson (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, 1972, y en general de las "teorías de la referencia directa", que sitúan siempre un *acto*, es decir, un caso de *donación* intuitiva, en el fondo de toda referencia singular. Si este programa se completa, se habrá mostrado que ni los nombres propios, ni las descripciones definidas (ni, por supuesto, los pronombres) se refieren a sus objetos mediatamente, a través de notas conceptuales. En todos los casos la referencia se produce (todo lo modificadamente que se quiera) a través de una relación *inmediata* con objeto. Y, en tal caso, se habrá confirmado la separación kantiana entre concepto e intuición como *repraesentatio singularis*. Sobre esto, en cualquier caso, véase A. Øfsti, "Anschauung, Verstand und singuläre Referenz. Von Hume zu Kant, Strawson und Tugendhat", en W. Kellerwessel et al. (eds.), *Diskurs und Reflexion*, Würzburg, 2005.

<sup>491</sup> "Es ist die Allgemeinheit des Begriffs, seine Eigenschaft, etwas zu bestimmen, was für viele gilt, die es nicht erlaubt, die Anschauung durch eine vollständige Bestimmung begrifflich aufzuheben". Wolff-Metternich 1995 (*op. cit.* en p. 109, nota 238), p. 50.

existe distancia entre que "haya" esa construcción o "no lo haya". Ahora bien, por esa misma razón tampoco existe la distancia entre que se produzca la construcción (el esquema) y que se considere abstractamente la construcción (el concepto). En efecto, aquello respecto de lo cual el esquema se "separa" para dar lugar a un concepto no es, en el caso de las matemáticas, un material sensorial, sino un material sensible que expresa posibilidades *puras* de todo material sensorial. Por esta razón, en el caso de los conceptos matemáticos, en el fondo la "separación" o la reflexión que produce todo concepto no es tal, y puede decirse con toda la legitimidad del mundo que los conceptos matemáticos son en el fondo *esquemas*.

En definitiva, si la matemática es incapaz de atrapar lo singular, no es porque sea sensible, sino porque es entera y únicamente *constructiva*, es decir, porque en ella *ni siquiera* el material de partida sobre el que se efectúa la construcción es un conjunto de *datos empíricos*. La matemática se basa así en el uso de la estructura de la objetividad de los objetos de experiencia, pero en su uso *qua* estructura abstracta, es decir, en el uso que pone entre paréntesis su dimensión "dinámica". Este es el fundamento último de que la matemática sea discurso a-deíctico. En efecto, por un lado, como correctamente ha señalado J. Simon:

'Individualidad' es el nombre que damos a algo que no se deja determinar ni por el concepto más rico en contenido. Un individuo no se puede distinguir conceptualmente (sino sólo deícticamente) de otros individuos de la misma clase.<sup>492</sup>

Pero, por otro lado, la aparición de un mismo material sensorial en un caso *distinto* al actual —que es lo único que distingue a un individuo de otro de la misma clase— es enteramente *invisible* desde el punto de vista matemático, porque el material sobre el que trabaja la matemática es sensible, pero no sensorial, y por tanto indiferente a todas las diferencias del material sensorial (incluido el que lo haya o no).

---

<sup>492</sup> Simon 1981 (*op. cit.* en p. 68, nota 128), Introducción.



## CONCLUSIONES DE LA SECCIÓN I

Si, en virtud de lo expuesto en los dos últimos capítulos de esta sección, podemos asumir como esencialmente correcta la caracterización kantiana de la matemática y podemos considerar que su superación ya no está, como durante un tiempo pareció estar, "a la orden del día"<sup>493</sup>, entonces tiene su interés sistemático re-examinar el argumento esbozado hasta aquí, para poder determinar a modo de conclusión en qué relación interna quedan: a) la teoría kantiana de la objetividad de los objetos de experiencia y b) la teoría kantiana de la matemática.

Tal y como ha sido reconstruida en este trabajo, la teoría kantiana de la objetividad teórica encuentra en la noción técnica de "estructura" su columna vertebral, en la medida en que esta noción recoge a la vez el imperativo moderno de construibilidad y el carácter inconstruible de la existencia. Hemos recordado ya cómo Kant gana su concepto propio de filosofía, vinculado precisamente a esta noción de estructura y a la inconstruibilidad de la existencia, a través de una discusión polémica con el ideal racionalista de la *mathesis universalis*.

De hecho, como muy correctamente han señalado M. Riedel, F. Kaulbach o J. Simon –por nombrar solamente algunos de los comentaristas más importantes de esta línea–, esta delimitación kantiana del concepto de "filosofía" ha supuesto la destrucción y superación del programa moderno de fundamentación última, por el cual la filosofía debía poder suministrar un base firme, sólida y definitiva de todo conocimiento<sup>494</sup>. Con Kant, como muy gráficamente ha escrito B.S. von Wolff-Metternich, se allana el camino para una comprensión de la filosofía "que se despidе definitivamente de la representación de la 'definitividad' [*Endgültigkeit*] en la

---

<sup>493</sup> A la pregunta de si está o no "superada" la concepción kantiana de la matemática, Martínez Marzoa respondía ya en 1983 de la siguiente manera: "[...] creemos tener elementos de juicio suficientes para asumir que la distinción kantiana entre 'lo analítico' y lo 'sintético *a priori*', o entre la 'pura lógica y la matemática, así como la caracterización de la demostración matemática como construcción (y no análisis de conceptos), pero construcción en la pura forma (y no en el contenido) de la intuición, etc., que todo ello –decimos– goza de excelente salud, e incluso que su 'superación' parece retirada del orden del día". Martínez Marzoa 1983 (*op. cit.* en p. 62, nota 58), p. 134.

<sup>494</sup> Y, de hecho, estos mismos autores han insistido siempre en la importancia de la *Methodenlehre* de KrV para comprender el fundamental giro metódico que la filosofía moderna adquiere en Kant. Véanse Riedel 1989 (*op. cit.* en p. 173, nota 453), pp. 11-43; F. Kaulbach, "Kants Auffassung von der Wissenschaftlichkeit der Philosophie: die Sinnwahrheit", *Kant-Studien*, 76 (1985), pp. 99 y ss, y J. Simon, "Was ist Metaphysik und was wäre ihre Ende", en D. Henrich y R.P. Horstmann (eds.), *Metaphysik nach Kant*, Stuttgart, 1987, pp. 505 y ss.

filosofía"<sup>495</sup>. La filosofía queda así desbancada, en Kant, de su función de fundamentación total y definitiva del edificio del saber.

Ahora bien, ello no significa que la filosofía no pueda desplegar las razones en las que se basa la constitución de lo matemático y de un saber matemático de la naturaleza. En este punto hemos concretado la discusión polémica en la obra de D. Koriako, por su carácter de monografía de referencia en la actualidad, y porque en ella se manifiesta con especial claridad la posición que creemos que debe ser abandonada. En efecto, hemos visto que Koriako trataba por todos los medios de *separar* los pasajes cruciales de la *Deducción Transcendental* respecto de la problemática específica de la matemática y, en general, la cuestión del estatuto de la filosofía respecto de la cuestión de la esencia de la matemática. En este sentido Koriako insiste en que es imposible "obtener el análisis epistémico del conocimiento matemático a partir de un concepto global del conocimiento"<sup>496</sup>.

Y, sin embargo, Kant es extremadamente claro en este punto: "La matemática pura [en efecto] no es parte de la filosofía trascendental, pero sí lo son las fuentes a partir de las cuáles ella [la matemática pura] se origina en el espíritu"<sup>497</sup>. La matemática *tiene* sus raíces en la filosofía trascendental, y todas las interpretaciones que no sean capaces de iluminar este hecho perderán de vista la relación entre matemática, filosofía e historia. En efecto, que la esencia de lo matemático tiene, de hecho, una relación sistemática con la esencia del objeto de experiencia es el *único* resultado que permite comprender y explicar las transformaciones históricas apuntadas en I.1. Y, por ello, sólo ahora estamos en disposición de responder (aunque todavía de manera provisional) a la pregunta por el fundamento del axioma apuntado en I. 1. Esta respuesta provisional (que sólo se completará en III. 4) consiste en lo siguiente.

En cierto modo, la síntesis matemática *tenía que tener* de entrada una relación estrecha e inmediata con la síntesis ontológica general, pues de otro modo no podría tener la universal validez de la que goza. Pero en cualquier caso, no era evidente cuál es esa relación. Nosotros hemos tratado de mostrar que la síntesis matemática *tiene* una relación clara y sistemática con la teoría kantiana de la objetividad (pues, como escribió el propio Kant, "la posibilidad misma de las matemáticas tiene que ser mostrada en la filosofía trascendental"<sup>498</sup>), indicando la vinculación sistemática que existe entre esta estructura de la objetividad de objetos y lo matemático.

---

<sup>495</sup> Wolff-Metternich 1995 (*op. cit.* en p. 109, nota 238), p. 4.

<sup>496</sup> Koriako 1999 (*op. cit.* en p. 32, nota 60), p. 238.

<sup>497</sup> Reflexion 4873, Ak., XVIII, 16.

<sup>498</sup> KrV, A 733 / B 761.

Para ello hemos partido de la asunción histórica de la matemática como lenguaje normativo de la ciencia moderna y hemos tratado de llegar a su fundamento último. En efecto, ¿por qué la matemática adopta precisamente en los albores de la modernidad el papel que adopta? Es decir, ¿por qué precisamente en la modernidad?

Es fundamental, en este punto, comprender correctamente cuál es el orden de las razones. No se trata de que se haya decidido adoptar la matemática como único lenguaje válido y por ello lo *a priori* puro adquiriera una gran relevancia, sino que ocurre precisamente lo contrario: en virtud de la asunción de un principio originario (que Kant formula paradigmáticamente en el Prólogo a la segunda edición de KrV: "la razón sólo comprende [*einsieht*] lo que ella misma produce según su proyecto [*Entwurf*]"<sup>499</sup>) lo único admitido como válido será lo construido en el proceder puro de la Razón, y por ello —y sólo por ello— la matemática adquiere una relevancia especial.

Ahora bien, ¿por qué la asunción de dicho principio acarrió la instauración de la matemática como lenguaje privilegiado? ¿Por qué precisamente las matemáticas? ¿Qué propiedades tenían las matemáticas (frente a la lógica silogística, o el lenguaje común, o incluso la ontología general) que las hicieron capaces de satisfacer las exigencias de lo matemático?

En este punto hemos intentado mostrar que lo peculiar de la matemática es su carácter puramente conceptual-intuitivo, y de ahí su lugar privilegiado en el horizonte moderno. En efecto, hemos querido insistir en que la matemática adquiere un papel privilegiado en la modernidad *porque* la matemática, al haber excluido toda referencia deíctica, toda referencia a la existencia, es el único discurso que puede *construirse completamente y sin resto*. Según esto, la modernidad no tiene de entrada ningún vínculo especial con la matemática, sino con la *construibilidad*. Lo que sucede es que el único discurso *sobre objetos* que es puramente construible es la *matemática*<sup>500</sup>.

La matemática es por así decirlo el lenguaje que siempre estaba ya de antemano instaurado desde el momento en que se "asumió" el principio de B XIII, pero lo fundamental para la comprensión moderna de la objetividad es la *instauración* de la espontaneidad de la razón como norma, no la instauración de la matemática.

Pues bien, en la constitución de este ámbito propio de lo matemático es fundamental el momento de conciencia de la estructura, tal y como hemos visto en Kant: el ámbito de los objetos matemáticos se constituye en virtud de un *modum cognoscendi*, y no a la inversa. No se trata, como bien vio Heidegger, de que "la esencia de lo matemático" sea algo numérico, sino de que lo numérico es algo matemático<sup>501</sup>, e incluso esto se puede afilar todavía más. "Lo matemático", su vez, descansa en la

<sup>499</sup> KrV, B XIII. Véase también KU, §68, Ak., V, 383-384.

<sup>500</sup> La lógica silogística es discurso conceptual y adéictico, pero no versa sobre objetos.

<sup>501</sup> Heidegger 1962 (*op. cit.* en p. 18, nota 23), pp. 57-58.

apertura de un ámbito al que cierta tradición ha denominado "ontológico"<sup>502</sup>. En efecto, en el análisis del esquematismo hemos constatado que los conceptos matemáticos poseen un carácter *reflexivo* o meta-discursivo respecto de los conceptos empíricos. Esto confirma la tesis de que sólo hay verdaderamente matemática (y no mera agrimensura) allí donde está planteada la cuestión de lo constitutivo *a priori*, es decir, cuestión del ser, y ello todo lo matizadamente que se quiera. Esto por supuesto, no significa que la matemática necesite algo así como conciencia reflexiva para avanzar. Muy al contrario sucede que la matemática –a diferencia de la filosofía– puede "hacer alarde de una marcha dogmática"<sup>503</sup>. Pero ello no es óbice para que los conceptos matemáticos, *en sí mismos y por sí mismos*, lleven la marca de la reflexión ontológica.

Este hecho sistemático, en efecto, alumbra no solamente un cierto aspecto de la esencia de lo moderno, sino también de la esencia de la matemática. En este sentido, consideramos que Koriako tiene razón al subrayar que KrV es una ontología del conocimiento cierto ordinario, y no solamente del conocimiento científico, pero pierde por completo la perspectiva adecuada al pasar a hablar de *Alltagsmathematik* y *Expertemathematik*, tratando de oponerlas<sup>504</sup>. Frente esto hay que decir: es cierto que la ontología de KrV es una teoría de la objetividad del objeto de la experiencia ordinaria, pero precisamente porque es una ontología, lo que se descubre en dicha investigación constituye al mismo tiempo los fundamentos del conocimiento científico.

---

<sup>502</sup> Y no en vano un autor tan sensible a las digamos "variaciones" metafísicas de cada época histórica como F. Martínez Marzoa ha podido escribir, como ya hemos citado, lo siguiente: "'Estructura' no es un concepto matemático, ni metamatemático, pero sí un concepto que pertenece a un contexto en el cual está constituido lo matemático como tal, cosa que no ocurre en cualquier situación. [...] el hecho mismo de una delimitación de lo 'matemático' es solidario de la suposición de unas condiciones constitutivas, esto es, un *a priori*". Martínez Marzoa 2008 (*op. cit.* en p. 9, nota 4).

<sup>503</sup> KrV, A 735 / B 763.

<sup>504</sup> Dicho sea marginalmente, la oposición que maneja Koriako entre *Alltagsmathematik* y *Expertemathematik* no se sostiene de ninguna manera, del mismo modo que no se sostiene la idea de que la "matemática de expertos" puede refutar la "matemática ordinaria". Uno puede tener intuitivamente, pre-reflexivamente, la idea de que todas las distancias son conmensurables (es decir, que toda fracción es un número racional), pero *no* es admisible afirmar (cfr. §19 de su obra) que ello forma parte del cuerpo de conocimientos matemáticos ordinarios. Por la simple razón de que no había (ni podía haber) demostración ninguna de ello.



## SECCIÓN II



## Capítulo II.1.

### EL HORIZONTE MODERNO DE LA OBJETIVIDAD PRÁCTICA

Se trata por tanto de la comprensión de la objetividad práctica en el mundo moderno. Si hay una comprensión específicamente moderna, ello quiere decir que esa comprensión no existía, o no era vinculante, "antes" de la modernidad, y que por tanto en algún momento tuvo que haber una transformación, un cambio, un vuelco. No hace falta ser especialmente audaz para seleccionar episodios históricos que confirmen esto, puesto que se trata casi de un lugar común de la historia de la filosofía: de la Reforma religiosa a la secularización de la ética, de Hobbes a las declaraciones de las Revoluciones Burguesas, a lo largo de la modernidad empiezan a sentirse, de maneras distintas y con distintos grados de intensidad, ciertas exigencias nuevas relativas a qué cosas son admisibles y qué cosas no son admisibles en el mundo práctico (donde "práctico" significará de entrada "todo aquello que es posible por libertad"<sup>505</sup>).

¿Qué tienen en común estas nuevas exigencias? ¿Por qué determinadas cosas que antes valían dejan ahora de valer? ¿Qué particularidades tienen esas cosas que ahora ya no valen que hacen imposible su validez en el horizonte del mundo moderno? ¿Qué se entiende, en el mundo moderno, por un juicio práctico objetivo? Y esto quiere decir: ¿qué se exige, en el horizonte moderno, para convalidar algo como "objetivo" desde el punto de vista práctico? ¿En virtud de qué reconocemos validez a ciertas determinaciones del mundo práctico y negamos validez a ciertas otras? ¿Qué hay detrás de las normas éticas, jurídicas y políticas fundamentales para nosotros?

Para reconstruir la respuesta a estas cuestiones empezaremos situándonos, como hicimos en el capítulo I.1, en un cierto episodio de la filosofía moderna que es también, a grandes rasgos, muy conocido. Al igual que nos sucedía entonces, también ahora nos interesa situarnos de entrada en un nivel de descripción reconocidamente escolar y reconocidamente no fundamental, pero no para deslegitimar después, en un segundo paso, lo que en ella se dice (pues consideramos que en ese nivel es esencialmente correcto), sino para acceder desde ella a esas otras regiones más fundamentales.

---

<sup>505</sup> KrV, A 800 / B 828.



### II.1.1. El fin de la cosmo-ética y el nuevo principio moderno

La descripción escolar del episodio en cuestión<sup>506</sup> narra el hundimiento de los sistemas de normas de la Antigüedad y el Medioevo, su reducción a ruinas cosmo-teológicas, y el surgimiento en la Edad Moderna de un nuevo edificio normativo asentado sobre nuevos y (se espera) más sólidos cimientos. El frío e inhóspito universo infinito que empieza a emerger en la modernidad carece ya de referentes éticos, y en él, como poéticamente resumió Goethe, "el sol brilla igual para los malos que para los buenos"<sup>507</sup>. Cuando se narra este episodio se suele hablar también de "humanismo" y de cómo la búsqueda de los nuevos cimientos se orientó hacia el hombre mismo, lo cual, a su vez, nos permite entender por qué resultaba tan apremiante delimitar con precisión qué es el Hombre, qué es lo que le hace distinto de todos los demás seres de la Creación (y, muy especialmente, de los animales), y ver si esa supuesta diferencia es realmente tan diferencial como para justificar la neta separación que se quería establecer. Los cimientos del nuevo mundo normativo se buscaron, en efecto, dentro la esfera de lo propio y definitivamente "humano"; se esperaba encontrar algún rasgo o rasgos del hombre que fuesen capaces de sostener sobre sí, y de manera sólida, el entero entramado de nociones prácticas. Tal es el telón de fondo, según el relato escolar, de los debates filosóficos que se producen en los siglos XVII-XVIII en torno a qué sea el hombre.

También es sabido escolarmente que, en este debate, Descartes representa la posición según la cual lo específico y propio del hombre serían la razón y el lenguaje<sup>508</sup>, y que J. J. Rousseau, en un famosísimo pasaje del *Deuxieme Discours*, se separa de la tradición cartesiana para fundar el marco general de la reflexión práctica moderna: el hombre, dice Rousseau, no es esencialmente *animal rationale*, como quería la tradición, sino *animal liberum*<sup>509</sup>. Lo específico y diferencial del hombre es entonces la *libertad* o, como dice Rousseau, la *perfectibilidad*. Para que se aprecie el sentido del vuelco, citaremos *in extenso*. Cuando Rousseau examina al hombre "desde el lado metafísico y moral", en efecto, no ve

<sup>506</sup> Para relatar este episodio nos apoyamos principalmente, en lo que sigue, en Ferry 2006 (*op. cit.* en p. 39, nota 70), que es en este punto (y en muchos otros) claro y conciso.

<sup>507</sup> Goethe, *Das Göttliche*, §3. Véase también la Introducción de esta tesis.

<sup>508</sup> Cfr. R. Descartes, *Discours de la Méthode*, quinta parte, volumen VI, *Oeuvres*, eds. Ch. Adam y P. Tannery, París, 1965, pp. 56 y ss.

<sup>509</sup> Sobre las tensiones que introduce este cambio en el pensamiento práctico y en concreto en el pensamiento de Kant, véase el §3 ("Eine Auseinandersetzung zwischen Neuzeit und Antike") de G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt, 1983, pp. 40-52.

en cualquier animal más que una máquina ingeniosa, a la que la naturaleza ha dado sentidos para estimularse a sí misma, y para protegerse, hasta cierto punto, de cuanto tiende a destruirla o perturbarla. Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana, con la diferencia de que la naturaleza hace todo por sí sola en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre. La una escoge o rechaza por instinto, el otro por un acto de libertad; lo cual hace que la bestia no pueda apartarse de la regla que está prescrita, ni siquiera cuando le sería ventajoso hacerlo, y que el hombre se aparte de ella con frecuencia para perjuicio suyo. Así es como un pichón morirá de hambre junto a una fuente llena de las mejores carnes, y un gato sobre un montón de frutos, o de grano, aunque ambos bien podrían nutrirse del alimento que desdeñan si se les hubiera ocurrido intentarlo. Así es como los hombres disolutos se entregan a excesos que les causan la fiebre y la muerte; porque el espíritu deprava los sentidos, y la voluntad sigue hablando cuando la naturaleza calla.

Todo animal tiene ideas puesto que tiene sentidos, combina incluso esas ideas hasta cierto punto, y el hombre sólo difiere a este respecto de la bestia por la cantidad. Algunos filósofos han afirmado incluso que hay más diferencias entre tal hombre y tal otro, que de tal hombre a tal bestia; no es, pues, tanto el entendimiento el que constituye, entre los animales, la distinción específica del hombre como su cualidad de agente libre. La naturaleza da una orden a todo animal, y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de asentir, o de resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma: pues la física explica en cierta manera el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas; pero en la facultad de querer o, mejor, de escoger, y en la conciencia de esa facultad no encontramos más que actos puramente espirituales, de los que nada se explica mediante las leyes de la mecánica.

Pero aun cuando las dificultades que rodean todas estas cuestiones dejen pie para disputar sobre esta diferencia del hombre y del animal, hay otra cualidad muy específica que los distingue sobre la que no puede haber réplica: es la facultad de perfeccionarse; facultad que, con ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás, y reside en nosotros tanto en la especie como en el individuo, mientras que un animal, al cabo de algunos meses es lo que será toda su vida, y su especie, al cabo de mil años, lo que era el primero de esos mil años. ¿Por qué sólo

el hombre está expuesto a volverse imbecil? ¿No es así como retorna a su estado primitivo y como, mientras la bestia, que nada ha adquirido y que tampoco tiene nada que perder, permanece siempre con su instinto, el hombre, volviendo a perder por la vejez u otros accidentes todo cuanto su *perfectibilidad* le había hecho adquirir, vuelve a caer más bajo que la bestia misma? Sería triste para nosotros vernos forzados a convenir que esta facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es ella la que a fuerza de tiempo le saca de esa condición originaria, en la que pasaría sus días tranquilos e inocentes; que es ella la que, haciendo surgir con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo torna a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza.<sup>510</sup>

Es decir, que si la necesidad de apuntalar y justificar el edificio normativo aparejó una tematización de la noción de hombre en pos de un *fundamentum absolutum inconcussum* para algo así como la objetividad práctica, esa tematización arrojó, de manos de Rousseau, la caracterización quintaesenciada de hombre como *voluntad libre*. Como bien ha señalado W. Kersting, en el centro de la crítica de Rousseau

se encuentra una comprensión de la libertad que declara la libertad como determinación esencial del hombre y que, con ello, la eleva al rango de un criterio absoluto de la teoría de la legitimación. Solo puede valer como justificado aquello que pueda justificarse a partir del concepto de libertad.<sup>511</sup>

Pues bien, que sea Rousseau el que da la pauta en este punto es muy significativo para nosotros porque, como vamos a ver continuación, es precisamente Rousseau el que introduce a Kant en un nuevo *modo* de hacer filosofía moral.

La influencia de Rousseau sobre Kant ha sido una cuestión recurrente en la *Kant-Forschung*, y tiene su propia (y ya amplia) tradición bibliográfica<sup>512</sup>. En cualquier

<sup>510</sup> Cfr. J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, volumen III de las *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1964, pp. 141 y ss; ed. esp.: *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, 1986, trad. y prólogo M. Armiño, pp. 219-221.

<sup>511</sup> W. Kersting, *Kant über Recht*, Paderborn, 2004, p. 104.

<sup>512</sup> Al margen de los trabajos pioneros de finales del siglo XIX (Dieterich, Nolen...), han sido importantes los trabajos de G. Gurvitch (1922) y, muy especialmente, E. Cassirer (1932, 1945) y J. Ferrari (1979). Dentro de los estudios sobre esta cuestión destaca también, por su radicalidad, la postura de A. Philonenko, que ha negado completamente la influencia de Rousseau sobre Kant, considerándola una pura "invención" (1971, 1972). En castellano J. Rubio Carracedo ha dedicado a este asunto varios trabajos, el primero de los cuales —"La influencia de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", en E. Guisán (coord.),

caso, disponemos de un documento precioso que atestigua el encuentro de Kant con la obra de Rousseau y los efectos de dicho encuentro sobre su pensamiento: las famosas *Bemerkungen* de Kant a las *Observaciones de lo bello y lo sublime*, contenidas en la fase *b* del *Nachlass* y fechadas entre 1764 y 1768. Pues bien, en una de esas observaciones, Kant escribió:

*Rousseau*. Procede sintéticamente y parte del hombre natural [...] yo procedo analíticamente y parto del [hombre] civilizado.<sup>513</sup>

Este pasaje ha sido interpretado en relación con la distinción entre método matemático y método metafísico en el *Preisschrift*<sup>514</sup>, y en general como una muestra de las divergencias metodológicas de Kant respecto de Rousseau<sup>515</sup>. Sin embargo, nos parece que lo esencial de este texto (y lo esencial de la relación de Rousseau con Kant para un trabajo como este) no radica en el punto de desacuerdo señalado por los intérpretes, sino en la asunción de un nuevo método del cual "sintético" y "analítico" serán sólo dos direcciones posibles. Veámoslo un poco más detenidamente.

Lo esencial para un trabajo como el nuestro es que haya sido un cierto cambio de perspectiva iniciado por Rousseau el que permite a Kant establecer cierta composición del terreno práctico moderno. Ese cambio de perspectiva tiene que ver en Rousseau, como es notorio, con un salto "contrafáctico" por el cual el centro de la discusión se desplaza del análisis de las costumbres y la mejor forma de gobierno al análisis del hombre "en su estado natural". La razón de que este desplazamiento sea necesario, dice Rousseau, es que "en tanto no conozcamos al hombre natural es vano que pretendamos determinar la ley que ha recibido o la que mejor conviene a su estado"<sup>516</sup>. Por otro lado, este salto contrafáctico por el cual se desplaza el centro de la discusión recuerda poderosamente al nacimiento de la física moderna (véase el capítulo I.1 y las conclusiones a la Sección I) y, de hecho, la aparición de Galileo en este contexto no es en absoluto casual, sino que Rousseau desempeña, en un sentido muy profundo, un papel análogo al que desempeñó Galileo en la constitución de la objetividad moderna. No en vano, el propio Kant percibe y subraya la isomorfía de ambas líneas de pensamiento en un texto muchas veces citado:

---

*Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, 1988– contiene una útil panorámica sobre el estado de la cuestión.

<sup>513</sup> "Rousseau. Verfährt synthetisch u. fängt vom natürlichen Menschen an ich verfare analytisch u. fange vom gesitteten an", *Bemerkungen*, Ak., XX, 14.

<sup>514</sup> J. Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, París, 1979, p. 184.

<sup>515</sup> Así, por ejemplo, Rubio Carracedo 1988 (*op. cit.* en p. 196, nota 512), p. 38, o M. Lequan, *La philosophie morale de Kant*, París, 2001, p. 103.

<sup>516</sup> Rousseau ed. esp. 1986 (*op. cit. supra*), prólogo, p. 224.

Newton ha sido el primero en ver el orden y la regularidad, unidos a una gran simplicidad donde, ante él, no parecía haber más que desorden y multiplicidad mal combinada, pero tras él los cometas siguen su curso describiendo órbitas geométricas. Rousseau ha sido el primero en descubrir bajo la diversidad de formas convencionales la naturaleza del hombre en las profundidades en las que se ocultaba, así como la ley secreta por la que, gracias a sus observaciones, la providencia queda justificada<sup>517</sup>.

Es cierto que Kant se refiere en este pasaje a Newton, y no a Galileo, pero las razones por las cuales se establece la referencia<sup>518</sup> pertenecen por derecho propio a Galileo, y no a Newton.

Pues bien, precisamente este carácter constructivo-normativo de la filosofía moral aparece con claridad en un texto de 1765, que ha sido considerado muchas veces por los estudiosos de la relación Rousseau-Kant. Nos referimos a la *Nachricht* (Ak., II, 305-313), y concretamente al apartado que anuncia las lecciones de ética<sup>519</sup>. En él, Kant dice que adoptará un método de investigación moral que "ha sido completamente ignorado por los antiguos" y que constituye "un bello descubrimiento de nuestro tiempo". ¿En qué consiste ese nuevo método? En este escrito, Kant anuncia que

en la medida en que en la doctrina de la virtud siempre menciono de manera histórica y filosófica lo que sucede antes de mostrar lo que debe suceder, aclararé el método por el cual debe estudiarse al hombre; no solamente a hombre desfigurado por las figuras cambiantes que su estado contingente imprime sobre él y que, en cuanto tal, los filósofos casi siempre malinterpretan, sino la naturaleza permanente del hombre y su peculiar situación en la Creación, para que así se conozca qué tipo de perfección le corresponde [respectivamente] en los estados de simplicidad *salvaje* y de simplicidad *cultivada*, y cuál, por el contrario, es la norma de su

---

<sup>517</sup> "Newton sahe zu allererst Ordnung u. regelmäßigkeit mit großer Einfalt verbunden wo vor ihm Unordnung u. schlim gepaarte Manigfaltigkeit anzutreffen war u. seitdem laufen *Cometen* in geometrischen Bahnen. Rousseau entdekte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der Menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur desselben u. das versteckte Gesetz nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird", *Bemerkungen*, Ak., XX, 58-59.

<sup>518</sup> Véase *supra*, I.1.

<sup>519</sup> Para un análisis de este texto desde el punto de vista de la influencia de Rousseau, véase J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim am Glan, 1961, pp. 148-152.

actuación, cuando, saltándose ambos límites, pretende tocar el nivel más alto de excelencia física o moral, pero se desvía, más o menos, de ambos. Este método de investigación moral es un bello descubrimiento de nuestro tiempo y, si se le considera en todo su propósito, ha sido completamente ignorado por los antiguos.<sup>520</sup>

Lo que nos interesa señalar es cómo este nuevo método de investigación moral se caracteriza por la oposición entre el "hombre desfigurado" [*entstellt*] por la variabilidad contingente de su estado y la "naturaleza del hombre", que es permanente [*immer bleibt*]. Este método, superior en todos los aspectos al método de "los moralistas actuales", que confunden como algo inherente al hombre lo que solamente son contingencias empíricas, es el "método de Rousseau". En una de las *Bemerkungen*, en efecto, leemos:

Los *moralistas* actuales presuponen que muchas cosas son malas [*Übel*] y quieren enseñar cómo superarlas, y [presuponen] muchas tentaciones al mal [*Böse*] y recetan en sus prescripciones impulsos para superarlas. El método *rousseauiano* enseña a no considerar aquéllas cosas como males [*Übel*], ni a considerar por tanto éstas como tentaciones.<sup>521</sup>

El método adecuado a las investigaciones morales (que Kant asume en el período precrítico<sup>522</sup>, pero del cual no se apartará ya nunca<sup>523</sup>) será, por tanto, un método que prescribe la eliminación de todo lo contingente y empírico para atender exclusivamente a la "naturaleza permanente" del hombre: se trata de sacar a la luz los

---

<sup>520</sup> "und indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studiren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei, was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht. Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen". *Nachricht*, Ak., II, 311-312.

<sup>521</sup> "Die jetzige moralisten setzen viel als Übel voraus und wollen lehren es zu überwinden u. viel Versuchungen zum bösen voraus u. schreiben bewegungsgründe vor sie zu überwinden. Die rousseausche Methode lehrt jenes vor kein Übel u. diese also vor keine versuchung zu halten". Ak., XX, 17.

<sup>522</sup> Por una carta de Haman a Herder del 16 de febrero de 1767 (que también cita Schmucker [*op. cit.* en p. 198, nota 519], p. 151), sabemos que en aquel momento Kant trabajaba en una "metafísica de la moral" que, "a diferencia de las anteriores investiga más lo que es el hombre que lo que debe ser". KGS, IV, 624.

<sup>523</sup> Véase *infra* el capítulo III.1.3.

rasgos esenciales e invariables del mundo de la acción. Si, como leemos en otra de las *Bemerkungen*, en el fenómeno moral todo está en un "río que pasa delante de nosotros, y el gusto variable y las diferentes figuras del hombre hacen que el juego sea íntegramente incierto y engañoso", entonces la tarea de la filosofía moral será precisamente "encontrar [los] puntos fijos de la naturaleza que el hombre no puede cambiar de sitio, y que pueden darle los indicios sobre cuál es la orilla a la que debe atenerse"<sup>524</sup>.

Con esto podemos volver ya a la anotación de Kant de la que partimos. Y podemos ver que en ese pasaje el "hombre natural" no se refiere sino a "los puntos fijos de la naturaleza que el hombre no puede cambiar de sitio", es decir, a esa estructura unitaria que subyace a toda acción libre de un ser finito y que se obtiene eliminando en ella todo lo empírico y contingente. De hecho la aparición del adjetivo "sintético" en este punto prefigura en un sentido especialmente hondo el proceder metódico del Kant maduro. Cuando, en el Prefacio a *GMS*, unos 20 años después, Kant afirme haber optado en primer lugar por el método analítico por ser "el más adecuado" en ese momento, delimitará el proceder *sintético* en el terreno práctico como aquel que opera desde el "principio supremo" del conocimiento moral ordinario y sus fuentes hacia este mismo conocimiento, en el cual se encuentra su uso<sup>525</sup>. Por lo tanto, si Rousseau estaba procediendo *sintéticamente* al partir del hombre natural es porque, en algún sentido, el "hombre natural" contiene ya algo del "principio supremo" del conocimiento moral ordinario y sus fuentes. Más importante que la diferencia direccional entre "analítico" y "sintético" en la que han tendido a fijarse los intérpretes, lo fundamental en este punto es la asunción por parte de Kant de que en el lugar en el que están los principios se encuentra también el "hombre natural".

Pues bien, ¿qué hay en ese "hombre natural"? ¿Qué consecuencias se siguen de la asunción de este nuevo método "descubierto en nuestro tiempo"?

## §

Si la tematización moderna del concepto de "hombre" arrojó, en manos de Rousseau, una caracterización por la cual lo diferencial y específico del hombre es la voluntad libre, entonces el hombre –a efectos de la reconstrucción normativa exigida– *sólo* podrá ser considerado como voluntad libre. Pero entonces los únicos juicios prácticos objetivos (y por tanto legítimos) serán aquellos que tengan en cuenta al hombre

<sup>524</sup> *Bemerkungen*, Ak., XX, 46.

<sup>525</sup> "En este escrito he tomado mi método del modo en que considero más adecuado cuando se quiere tomar el camino analítico desde los conocimientos ordinarios hasta la determinación del principio supremo de los mismos y volver después, por el camino sintético, desde la demostración de este principio y sus fuentes hasta el conocimiento ordinario, en el que se encuentra su uso." *GMS*, Ak., IV, 392.

*exclusivamente en cuanto voluntad libre*. Pues bien, esta exigencia va a reconfigurar el entero ámbito de lo práctico para el horizonte del pensamiento moderno, como vamos a ver continuación. Terminológicamente, lo que una voluntad libre construye en su libre proceder puro son *decisiones*, y las decisiones, por ello mismo, se consideran *imputables*. Además, la noción de imputabilidad se agota en estos rasgos: sólo son imputables los productos de una voluntad libre. Lo cual quiere decir que el concepto básico y la piedra angular sobre la que se tendrá que edificar todo lo demás es el concepto de *imputabilidad*. Sólo lo imputable generará diferencias objetivas.

Pues bien, la posición de esta exigencia lo trastoca, en cierto modo, *todo*. En efecto, comporta que absolutamente *todos* los datos relativos a una acción y a un agente particular, es decir, los en principio innumerables datos que pueden tomarse en cuenta para describir que "alguien hace algo en determinadas circunstancias" o para establecer que "alguien tiene que hacer X", serán confrontados con la exigencia fundamental de re-formularse en términos de imputabilidad. Todos aquellos datos que *no* consigan acomodarse de algún modo a la nueva situación, es decir, todos aquellos datos que no puedan presentarse como producto de una decisión y por tanto como imputables, no podrán hacerse valer como datos relevantes, y perderán su carta de ciudadanía: eventualmente tendrán que desaparecer del horizonte normativo<sup>526</sup>. Por lo tanto, los *únicos* datos que a partir de ahora podrán presentarse como relevantes serán aquellos que puedan presentarse de algún modo como decididos, es decir, como productos de la libertad. Sólo tendrá consistencia objetiva en el ámbito práctico lo que pueda presentarse como un producto de la libertad. Eso será lo único a tener en cuenta, y será todo lo que hay que saber para enjuiciar desde el punto de vista práctico. En este sentido, si ha de pensarse un modelo conceptual que regule el obrar de todos los sujetos, los únicos datos relevantes para la construcción de ese modelo serán aquellos que puedan *imputarse*, es decir, aquellos de los cuales puede razonablemente pensarse que podrían no haber sucedido si el sujeto en cuestión no hubiese querido<sup>527</sup>. Pero esto tiene consecuencias gravísimas.

Fijémonos en primer lugar cómo afecta la nueva exigencia a la determinación del "alguien" al que pueden referirse los juicios prácticos objetivos.

A. La posición de ese principio supone, de entrada, que todas las circunstancias empíricas con las que un sujeto meramente se *encuentra* (y no produce libremente, no construye: no decide) en su existencia (desde su constitución física hasta su lengua,

<sup>526</sup> Este proceso puede durar siglos, e incluso es posible que nunca se complete, pero ambas cosas son irrelevantes para nosotros, pues nosotros nos estamos refiriendo a las exigencias de una estructura concebida sincrónicamente, y no a su desarrollo diacrónico.

<sup>527</sup> Nótese que la noción de imputabilidad así entendida incluye cosas que intuitivamente y habitualmente no consideramos como decididas. Por ejemplo, la decisión de no sufrir daños físicos.



pasando por su lugar de nacimiento, etc., y todas estas cosas precisamente sólo en la medida en que no resulten imputables) *dejarán* de ser datos relevantes para la justificación de una diferencia práctica. Concretamente, ningún individuo podrá diferenciarse de otro (y por tanto ninguna diferencia de trato entre dos agentes podrá sostenerse ya) sobre diferencias relativas a las condiciones de existencia *meramente dadas* a cada uno, puesto que ninguno de los dos las ha elegido. Ninguna diferencia objetiva en el mundo práctico podrá brotar, por tanto, de diferencias relativas a las circunstancias empíricas en las que se encuentren los sujetos, y todas esas circunstancias desaparecerán del horizonte moderno de lo práctico.

B. Ahora bien, ¿qué sucede dentro de la nueva situación con los fines que persiguen los sujetos? ¿Son capaces de resistir el embate de la nueva exigencia? Contestamos: con los deseos, apetencias, inclinaciones y "necesidades" humanas sucede dentro del nuevo paradigma una cosa en parte similar a lo que ha ocurrido con las circunstancias, pero con una peculiaridad muy notable. Veámoslo.

La categoría general que, a efectos de lo que nos interesa, engloba todos estos conceptos<sup>528</sup> y a la que llamaremos, por el momento, categoría de las "inclinaciones", desde luego aparece en Kant conceptuada enteramente como una categoría dependiente de la afección, es decir, de la receptividad pasiva del sujeto: "toda inclinación y todo impulso sensible está fundado en el sentimiento [*Gefühl*]"<sup>529</sup>. En efecto, el teorema II de la Analítica es muy claro al respecto: puesto que "el placer derivado de la representación de la existencia de una cosa, en la medida en que debe ser un fundamento de determinación del deseo de dicha cosa, se basa en la *receptividad* [*Empfänglichkeit*] del sujeto, porque *depende* de la existencia de un objeto", el placer o displacer derivado de la representación de una posible acción "pertenece, por tanto, al sentido (sentimiento) y no al entendimiento"<sup>530</sup>. Y, por esta razón, las inclinaciones son categorizadas como empíricas, inanticipables (cosa que será de extrema importancia para la reflexión política) e imputables. Dado que la voluntad libre no se responsabiliza de nada que no haya producido ella misma, "el hombre se arrog[a] una voluntad que no se responsabiliza de nada que pertenezca meramente a sus apetitos

<sup>528</sup> No ignoramos los matices y diferencias que existen en la obra de Kant entre *Antriebe* (que aparece repetidas veces en la caracterización de la voluntad humana como *arbitrium liberum*, cfr. por ejemplo KrV, B 562 y B 830, MdS VI, 213), *Begierde* (o *appetitus*, que es la autodeterminación de la fuerza de un sujeto por la representación de algo futuro como efecto de la misma), *Neigungen* (que son apetitos sensibles habituales), *Wünsche* y otros términos de la misma constelación semántica, pero, como ya hemos dicho, a efectos de lo que nos interesa en este momento podemos unificarlos bajo la rúbrica común de productos de la facultad inferior de desear. En cualquier caso, véase *Anthropologie*, §73.

<sup>529</sup> KpV, V, 72-73. Véase también KpV, V, 74-75: "como toda inclinación descansa sobre sentimientos...".

<sup>530</sup> KpV, V, 22.

[*Begierden*] e inclinaciones [*Neigungen*]<sup>531</sup>. Y de hecho tanto es esto así que "él [el hombre] no responde de esas inclinaciones [*Neigungen*] e impulsos [*Antriebe*] y no los atribuye a su auténtico yo, esto es, a su voluntad"<sup>532</sup>. En definitiva, el entero género de las inclinaciones aparece adscrito no a la dimensión de la espontaneidad de la razón (única dimensión que genera ahora diferencias), sino a la dimensión de la receptividad<sup>533</sup>. Y, por tanto, de acuerdo con la exigencia general que hemos apuntado en §1, parece que el entero género de las inclinaciones será íntegramente excluido de los datos a tener en cuenta en los juicios prácticos legítimos, puesto que no cualifica como algo decidido-construido<sup>534</sup>. Esto es, de hecho, lo que sucede, pero sucede de una manera peculiar.

Las inclinaciones y deseos –en tanto que son comprendidos como algo meramente dado– no son imputables, como acabamos de ver. Pero por otro lado sin inclinaciones no hay ni siquiera problema práctico. No nos estamos refiriendo todavía al hecho de que el concepto de "deber", y por tanto todo el problema práctico, estén "en un lugar inapropiado" cuando se hace abstracción de las inclinaciones y se trata de voluntades santas<sup>535</sup>, sino al hecho, mucho más básico, pero fundamental para entender correctamente la filosofía práctica de Kant, de que "todo querer ha de tener también un objeto y por lo tanto una materia"<sup>536</sup>. Sin inclinaciones no hay ni puede haber problema práctico, por la sencilla razón de que sin inclinaciones no puede haber determinación de la voluntad<sup>537</sup>. En la *Einleitung* de

---

<sup>531</sup> GMS, Ak., IV, 457.

<sup>532</sup> GMS, Ak., IV, 458.

<sup>533</sup> Y esta es también, por cierto, la razón por la que las inclinaciones no pueden ser mandadas. En GMS, Ak., IV, 399, comentando el sentido del precepto bíblico, Kant escribe precisamente: "el amor como inclinación no puede ser mandado".

<sup>534</sup> Que este es el estado de cosas en Kant se puede documentar por otro lado atendiendo a la problematicidad interna de la noción que en su obra se corresponde con la idea de un deseo o motivación o sentimiento que también esté espontáneamente "producido" y no meramente padecido, a saber, la noción de "respeto" [*Achtung*] (véase el capítulo tercero de la Analítica de KpV: *Sobre los móviles de la razón pura práctica*). En efecto, "aun cuando el respeto es un sentimiento, no es sin embargo, un sentimiento recibido a través de un influjo, sino *autoproducido* a través de un concepto de la razón" (GMS, Ak., IV, 401). El hecho de que para Kant resulte tan trabajoso unir en un mismo sintagma las notas de "sentimiento" y "autoproducido" revela a las claras que los sentimientos se entienden, por defecto, siempre como algo padecido, recibido. De hecho, también la "solución" kantiana del problema señala en esta misma dirección, pues lo que finalmente se explicita como sentimiento de respeto no es un sentimiento en el sentido usual del término, sino un "mero efecto negativo" de la ley moral "sobre el sentimiento" (KpV, Ak. V, 78), que aniquila a la vanidad, y que sólo por ello es también un sentimiento en sentido positivo y propio (KpV, Ak. V, 73). El respeto, en efecto, también pertenece de suyo al sentimiento y su peculiaridad radica en lo que la sensibilidad pura tiene de peculiar. Sobre esto, en cualquier caso, véase el apartado III.1. de este trabajo.

<sup>535</sup> GMS, Ak., IV, 414.

<sup>536</sup> KpV, Ak. V, 34.

<sup>537</sup> En este punto sigue siendo especialmente útil F. Martínez Marzoa, *Iniciación a la filosofía*, Madrid, 1974, capítulo 17, donde el autor escribe, entre otras cosas: "La máxima es la determinación de (dadas ciertas

KrV, en el lugar en el que Kant expulsa a la filosofía moral del ámbito de lo trascendental, leemos:

Por ello, aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales son conocimientos *a priori*, sin embargo no pertenecen a la filosofía trascendental, porque tienen que incluir necesariamente en la redacción del sistema de la moralidad pura a los conceptos de placer y displacer, de apetitos e inclinaciones, etc., que son en su totalidad de origen empírico; no para ponerlos como fundamento de sus preceptos, pero sí, en el concepto de deber, como obstáculos que deben ser superados o como estímulos que no deben convertirse en móviles.<sup>538</sup>

En definitiva, los conceptos de "*Lust und Unlust*", "*Begierden und Neigungen*" deben incluirse *necesariamente* en la configuración del sistema de la moralidad pura, y por tanto el "nuevo método" no puede prescindir de ellas. Las inclinaciones *no* pueden ser expulsadas del horizonte práctico, so pena de perder el objeto mismo de su investigación.

Así pues, por un lado se admite la inevitabilidad y la "naturalidad" de las inclinaciones, y por otro lado se establece su carácter inimputable, es decir, la imposibilidad de responsabilizar a nadie por las inclinaciones que pueda tener. De la conjunción de estas dos cosas surge la comprensión típicamente moderna de esta categoría: las inclinaciones individuales pasan a ser indiscutibles e irreprochables, quedan absolutamente legitimadas y blindadas ante cualquier crítica, y además no de una en una, sino en bloque. ¿Por qué? Porque por un lado deben ser tomadas en cuenta, pero por otro lado no son imputables, y ello quiere decir que no puede haber diferencias objetivas entre ellas. Al no ser imputables, no puede haber diferencias objetivas que permitan decir "esta inclinación sí (si la tenemos en cuenta)" pero "esta no".

Así pues, en tanto que son algo meramente dado, padecido, las inclinaciones salen igualmente del ámbito de lo directamente objetivo, pero salen, por así decirlo, "por la puerta de atrás" para entrar inmediatamente por la ventana. Pues en efecto las inclinaciones salen de la esfera de lo imputable, pero no quedan todos deslegitimadas, como ocurría con las circunstancias, sino muy al contrario, *todas legitimadas*.

Que todas las inclinaciones quedan legitimadas en bloque quiere decir que todo el mundo podrá hacer valer en la misma medida sus inclinaciones

---

condiciones), hacer tal cosa, y esta determinación sólo es posible con base en un sentimiento de placer o displacer, del mismo modo que el conocimiento de alguna cosa sólo es posible si hay sensación" (p. 261).

<sup>538</sup> KrV, A 14-15 / B 28-29.

independientemente de cuál sea su contenido, siempre y cuando ello no sea incompatible con la figura práctica en conjunto<sup>539</sup>. La entrada en vigor del principio de legitimación en bloque (con la matización que acabamos de hacer) de las inclinaciones supone al mismo tiempo el desbancamiento de cualesquiera otros principios de evaluación de inclinaciones. Como ahora *todos* las inclinaciones están legitimadas –en la medida en que son algo no-decيدido, no imputable–, ya no tendrá sentido ni relevancia criterio alguno de diferenciación material de inclinaciones. No habrá ya deseos en sí mismos “buenos” y deseos en sí mismos “malos”.

Resumamos la situación. Hemos tratado de determinar cómo se transforma el horizonte del pensamiento práctico cuando se aplica radicalmente la exigencia de ese “nuevo método” de investigación que hemos encontrado en Kant. Y lo que nos hemos encontrado, por el momento, es que en ese horizonte impone muy fuertes restricciones al modo en que podemos identificar y diferenciar sujetos. Por ahora no está dicho en qué puede consistir una norma objetiva del obrar, pero vamos viendo ya que el espacio en el cual puede caber una norma tal se está estrechando y está tomando forma.

## II.1.2. Delimitación del problema práctico en toda su generalidad

### A. Los datos de partida del problema práctico

Los rasgos de dicho espacio, y su sentido e importancia sistemáticas, aparecen con especial claridad en la sección III de GMS, concretamente en el apartado que lleva por nombre *“Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt”*. En él Kant formula el problema de la “deducción” de la ley moral (o problema de la posibilidad de la síntesis *a priori* práctica), y además lo hace en el punto sistemático que le corresponde, a saber, en el paso de la parte “analítica” a la parte “sintética” de la obra. Pues bien, en esta tentativa kantiana de resolver este problema, encontramos la delimitación más precisa del espacio de juego al que nos estamos refiriendo.

Kant cree, en efecto, haber encontrado “una salida” a esa “especie de círculo” en el que había desembocado el curso de la obra y del que, aparentemente, no había forma de salir. Dicha salida consiste, a saber, en:

---

<sup>539</sup> Pueden ser incompatibles con la figura, en efecto, por razones de composicionalidad. Precisamente porque todo el mundo puede legítimamente hacer valer sus deseos en la misma medida, por eso no podrán ser compulsados como válidos aquellos deseos que impidan a los demás hacer valer los suyos. Por este camino se puede llegar al principio universal del derecho (MdS, Ak., VI, 231), como veremos en el capítulo III.3.

investigar si cuando nos pensamos, por libertad, como causas eficientes *a priori*, no estamos adoptando otro punto de vista que cuando nos representamos a nosotros mismos según nuestras acciones como efectos que vemos ante nuestros ojos.<sup>540</sup>

¿En qué consiste dicho punto de vista? ¿Qué cosas "se ven" y qué cosas "no se ven" al adoptar tal perspectiva? La delimitación del punto de vista en cuestión se produce a partir de una distinción entre "mundo de los sentidos" [*Sinnenwelt*] y "mundo del entendimiento" [*Verstandeswelt*] realizada en términos de presencia o no presencia de actividad [*Tätigkeit*] del sujeto. En efecto, no se trata solamente de que esta distinción se le dé al entendimiento común, si bien –dice Kant– de una manera un tanto "grosera", a partir de "la diferencia que notamos entre las representaciones que nos son dadas en otro sitio, y en las que somos pasivos, y aquellas otras que producimos únicamente a partir de nosotros mismos, y en las que demostramos nuestra actividad"<sup>541</sup>, sino de que es precisamente por poseer una facultad de actividad espontánea por lo que el hombre "se tiene que contar [...] como perteneciente al mundo intelectual"<sup>542</sup>.

Esta oposición entre *pasividad* y *actividad*, que inaugura el espacio de la legalidad práctica, comporta al mismo tiempo la oposición entre *diferencia* e *identidad* o, si se prefiere, entre variabilidad y permanencia. El mundo de los sentidos "puede ser muy diferente, según lo diferentes que pueden ser las sensibilidades en los diversos espectadores del mundo, mientras que el segundo, que le sirve de fundamento, siempre permanece igual"<sup>543</sup>. Esto tendrá consecuencias absolutamente decisivas para la constitución de la objetividad práctica, como veremos más adelante.

Ahora bien, la correcta interpretación de este pasaje depende enteramente de una sola cosa, a saber: de reconocer que el entendimiento "no puede producir a partir de su actividad otros conceptos que los que sirven meramente para poner bajo reglas las representaciones sensibles"<sup>544</sup>. Es decir, que el entendimiento está también aquí esencialmente volcado a la sensibilidad, y "sin ese uso de la sensibilidad no pensaría absolutamente nada"<sup>545</sup>. Pero, ¿qué quiere decir esto en el contexto en el que estamos? Que las inclinaciones y circunstancias de la acción (dependientes ambas de la sensibilidad) *forman parte* irrenunciable de los datos del problema práctico. Esto es, que el punto de vista adoptado al entrar en el mundo del entendimiento *toma en*

---

<sup>540</sup> GMS, Ak., IV, 450.

<sup>541</sup> GMS, Ak., IV, 451.

<sup>542</sup> *Ibidem*.

<sup>543</sup> *Ibidem*.

<sup>544</sup> *Ibidem*, 452.

<sup>545</sup> *Ibidem*.

*consideración* las inclinaciones y las circunstancias de la acción. De hecho, *sólo* porque toma en consideración tales cosas puede haber cuestión práctica, pues todo querer y todo decidir tienen una materia, y sin materia no puede haber ni querer, ni decisión ni cuestión práctica. Esto se mostrará aun más claramente en KpV, pero se puede documentar ya en la propia GMS, como hemos indicado ya, en el siguiente texto:

De ahí [de la doble manera en la que el hombre se representa a sí mismo, como cosa en el fenómeno y como cosa en sí misma] procede que el hombre se arroge una voluntad que no se responsabiliza de nada que pertenezca meramente [*bloß*] a sus apetitos e inclinaciones.<sup>546</sup>

Si la partícula "*bloß*" tiene en este contexto –como efectivamente tiene– un carácter condicional, entonces está dicho ya que la voluntad deja de "no responsabilizarse" cuando se levanta esa condición. Es decir, que la voluntad *sí* se responsabiliza de lo que no pertenece meramente a sus apetitos e inclinaciones. Ahora bien, que no pertenezca meramente a sus apetitos significa que *efectivamente* pertenece a ellos, pero de no manera exclusiva. Por lo tanto, que pertenece a ellos. De hecho, todo aquello de lo que la voluntad libre puede responsabilizarse *tiene necesariamente* que provenir en cierto sentido de la sensibilidad, y es razonable que sea así, porque la sensibilidad proporciona toda la materia del querer.

Pero en este mundo del entendimiento no cabe intuir nada, y el mayor error y la mejor manera de arruinarlo consiste precisamente en pretender intuirlo, como tiende a hacer el entendimiento más común:

el entendimiento más común [...] está muy inclinado a esperar detrás de los objetos de los sentidos todavía algo invisible y activo por sí mismo, pero a su vez lo echa a perder porque sensibiliza ese algo invisible, es decir, quiere hacer de ello un objeto de la intuición [...]<sup>547</sup>

Pero esta restricción *no* debe entenderse bajo ningún concepto en el sentido de que el mundo del entendimiento sea un punto de vista exclusivamente lógico, intelectual y desprovisto absolutamente de datos sensibles y objetos. Muy al contrario, hay que subrayar lo siguiente: a) el mundo del entendimiento del que se ocupa esta sección de GMS está determinado precisamente porque en él no se trata de conocer, sino de *actuar*, y por lo tanto el sentimiento de placer y displacer y la

<sup>546</sup> "Daher kommt es, dass es der Mensch sich eines Willens anmaßt, der nichts auf seine Rechnung kommen lässt, was bloß zu seinen Begierden und Neigungen gehört". GMS, Ak., IV, 457.

<sup>547</sup> GMS, Ak., IV, 452.

voluntad junto con sus objetos –pues no hay voluntad sin objetos– están excluidos de dicha restricción. En efecto, en la segunda de las *Allgemeine Anmerkungen* de la Estética de KrV escribía Kant<sup>548</sup>:

todo lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición (por tanto, exceptuando al sentimiento del placer y el displacer y la voluntad, que no son en absoluto conocimientos) no contiene más meras relaciones de lugares en una intuición (extensión), de cambio de lugares (movimiento) y leyes a través de las cuales se determina este cambio (fuerzas motrices).<sup>549</sup>

Y, de hecho, precisamente porque se trata de *actuar* y no de conocer, el peso de la prohibición de intuir recae sobre la propia acción, puesto que la acción (la decisión) es ese “algo invisible” que está detrás de los actos visibles de un ser finito y libre y que sólo se expresa en dichos actos. Lo ruinoso por tanto es querer hacer un “objeto de la intuición” de la decisión.

En definitiva, el mundo del entendimiento es un punto de vista desde el cual se considera la acción de los agentes libres atendiendo exclusivamente a aquello que es producto de la espontaneidad, *pero en el que se incluyen* aquellos datos sin los cuales no podría tener lugar decisión ninguna de un ser finito. Se trata, en suma, de “un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar, y que al mismo tiempo tiene bajo sí a todo el mundo sensible, y con él a la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo, así como el conjunto de todos los fines (el cuál únicamente se compadece con leyes prácticas incondicionadas como la ley moral)”<sup>550</sup>. Debe insistirse por tanto en que el ser finito y libre, como bien ha señalado É. Weil, no actúa *en* lo temporal, *pero sí actúa “con vistas a lo temporal”*<sup>551</sup>.

Esta distinción –como veremos– es absolutamente crucial para todo lo que vendrá después, y Kant no duda en afirmar que la razón muestra aquí “su más noble tarea al distinguir el mundo de los sentidos y el mundo del entendimiento respectivamente”.<sup>552</sup> Por otro lado, esta distinción de puntos de vista, y la subsiguiente adopción de uno de ellos para tratar las cuestiones prácticas, es algo “para lo cual no se exige precisamente una reflexión sutil”<sup>553</sup>; “incluso el

<sup>548</sup> Hasta donde nosotros podemos saber, ha sido E. Weil quien con más fuerza ha señalado la relación entre estos pasajes de la Anotación general de la Estética (KrV, A 49 / B 66 y ss) y la sección III de GMS, y la importancia de cada uno de ellos para comprender el otro. Véase Weil 2009 (*op. cit.* en p. 64, nota 116), pp. 40-42.

<sup>549</sup> KrV, A 49 / B 66-67

<sup>550</sup> KpV, V, 86-87.

<sup>551</sup> Weil 2009 (*op. cit.* en p. 64, nota 116), p. 42.

<sup>552</sup> GMS, Ak., IV, 452.

<sup>553</sup> GMS, Ak., IV, 450.

entendimiento más ordinario [*der gemeinste Verstand*] puede hacerla", por lo que "probablemente podemos encontrarla incluso en el entendimiento más ordinario [*im gemeinsten Verstande*]"<sup>554</sup>. De hecho, la instalación en ese punto de vista no es opcional – no se puede elegir o no elegir– sino que cuando un sujeto actúa bajo la idea de libertad (y, en la medida en que en este paradigma los hombres se piensan a sí mismos como libres, *no* pueden no hacerlo<sup>555</sup>) entonces se ha instalado siempre ya, quiera o no, en ese peculiar lugar. En efecto:

El concepto de un mundo del entendimiento es, así, solamente un punto de vista que la razón se ve obligada a adoptar fuera de los fenómenos, para pensarse a sí misma como práctica, lo cual no sería posible si las influencias de la sensibilidad fuesen determinantes para el hombre, pero que sin embargo resulta necesario si no se quiere privar al hombre de la conciencia de sí mismo como inteligencia, y por tanto como causa racional y activa mediante la razón, es decir, libremente eficiente.<sup>556</sup>

Por tanto, la instalación en ese mundo o espacio del entendimiento (del que ya hemos precisado en qué sentido es radicalmente intelectual) es el principio que confirmamos, querámoslo o no, cada vez que nos conducimos o nos tratamos como seres libres. Cuando me considero libre y cuando considero libre a los demás he entrado siempre ya en ese mundo en el que se ven solamente decisiones libremente tomadas, deseos y circunstancias. Esta trasposición al mundo inteligible no solo la realizamos al plantearnos cómo decidir, sino también cuando queremos juzgar a otros, cuando queremos establecer quién se merece qué o quién no se merece qué, en definitiva, siempre que pensamos en términos prácticos.

Resumamos la situación. Hemos dicho que la época moderna asume como axioma fundamental la delimitación del hombre como voluntad libre y produce por tanto un punto de vista normativo para el tratamiento de las cuestiones prácticas. Hemos visto también que las figuras topográficas kantianas relacionadas con el "mundo del entendimiento" ilustran perfectamente el proceso de transposición a ese nuevo *punto de vista* que es ahora el único espacio normativamente vinculante. En efecto, interpretando el horizonte de comprensión de la época moderna en cuestiones prácticas, del cual el "entendimiento más ordinario" es su expresión más clara, Kant

---

<sup>554</sup> GMS, IV, Ak., 451-452.

<sup>555</sup> Pues 'libre' en sentido práctico –y por tanto sujeto a todas las leyes vinculadas inextricablemente a la libertad– es todo aquel ser que *no pueda no actuar bajo la idea de libertad*. Véase GMS, Ak., IV, 448.

<sup>556</sup> GMS, Ak., IV, 458.



encuentra y delimita con precisión el conjunto de datos que configuran el problema práctico<sup>557</sup>. ¿Cuáles son, en definitiva, esos datos? ¿Qué datos han resistido la transformación moderna del espacio práctico?

A la luz de los resultados de los dos últimos apartados, los únicos datos que han resistido la transformación derivada de la exigencia fundamental, y por tanto los únicos datos que pueden configurar a partir de ahora el problema práctico, son:

1. Una *voluntad*, es decir, una facultad de acción que se concibe como *libre*<sup>558</sup>.
2. Un conjunto de *deseos*, que cada individuo posee *sin haberlo elegido* y que cada individuo trata en principio de satisfacer<sup>559</sup>.
3. Un conjunto de *circunstancias* que definen las posibilidades de cada acción y que también son concebidas como dadas (es decir, como no decidibles y, por tanto, inimputables).

El elemento 1 es muy evidente y no merece mayor elaboración. Lo que sin embargo no es tan evidente –pero es igualmente importante– es la pertenencia de los elementos 2 y 3 a este paradigma, y por eso nos hemos detenido un poco más en ello.

## B. El análisis kantiano de la decisión

Acabamos de decir que el espacio normativo en el que Kant sitúa el problema práctico se compone de los tres elementos señalados, y de ninguna otra cosa. Ahora bien, también hemos dicho (en II.1.1) que la única fuente de la que brota *objetividad* es la decisión libre<sup>560</sup>. ¿Qué relación hay entre ambas cosas? ¿Cómo se vinculan internamente ese espacio normativo y la decisión libre?

En el análisis kantiano acerca de “en-qué-consiste-decidirse” (que ocupa distintos textos en distintas ubicaciones de su obra, pero que tiene sus calas centrales

<sup>557</sup> Y si autores como W. Kersting han podido encontrar en Kant la fundamentación teóricamente más precisa y menos problemática del contractualismo (véase “Kant und die politische Philosophie der Gegenwart”, publicado como introducción a la edición de 1993 de *Wohlgeordnete Freiheit*) es precisamente, como veremos, por este gesto originario de constitución del espacio práctico.

<sup>558</sup> En el sentido en el que Kant opone el “libre arbitrio” (como contenido bajo la voluntad) al “arbitrio animal” (*arbitrium brutum*). MdS, Ak., VI, 213.

<sup>559</sup> En la medida en que el arbitrio humano, sin ser un mero arbitrio animal, “es de tal modo que es *afectado* ciertamente por los impulsos, pero no *determinado*”. MdS, Ak., VI, 213.

<sup>560</sup> Como ya indicamos en la Introducción, por comodidad expositiva, hablaremos de “teoría de la objetividad” en el ámbito práctico a pesar de que propiamente la filosofía moral kantiana constituya (y somos muy conscientes de ello) una “teoría del sujeto” y no una “teoría del objeto”. La filosofía moral kantiana, y muy especialmente la KpV, se orientan a mostrar que la ley moral, en cuanto ley causal, comporta la posibilidad de una determinación puramente intelectual (vale decir, metafísica) del sujeto empírico.

en el capítulo I de la Analítica de KpV, la *Introducción a la Doctrina de la Virtud* en MdS, y *Die Religion*) hay que distinguir en primer lugar, como hizo ya Aristóteles, entre *acción física* (mero movimiento) y *decisión*. La coacción externa puede desde luego forzar una acción (y en último caso se puede concebir que un cuerpo sea físicamente movido por otros a hacer una acción), pero nunca puede conseguir que se adopte un *fin*<sup>561</sup>. Un fin es una cosa tal que, por su propia naturaleza, yo no puedo tener a no ser que lo adopte<sup>562</sup>. De aquí surge una delimitación que sitúa la decisión en un ámbito distinto al de la mera acción física y decidirse, por tanto, tiene que ver con tener fines, no con ejecutar movimientos<sup>563</sup>. Ahora bien, este podría suceder de varias maneras.

En primer lugar es muy importante establecer que sin referencia a fines no puede tener lugar ninguna determinación de la voluntad (cfr. *Die Religion*). En efecto, todo querer, todo decidirse, es un querer algo, decidirse a hacer algo, pues "resulta ciertamente innegable que todo querer ha de tener también un objeto y por lo tanto una materia"<sup>564</sup>. Y, de hecho, esta es la situación de partida y por defecto: "encontramos sin embargo que nuestra naturaleza en cuanto seres sensibles está constituida de tal manera que la materia de la facultad de desear (objetos de la inclinación, ya sean de la esperanza o del miedo) se impone primero"<sup>565</sup>. Así pues, toda determinación de la voluntad presupone una referencia a fin, y "toda acción tiene, por tanto, un fin"<sup>566</sup>.

Ahora bien, ello no quiere decir que la referencia a fin determine a la voluntad. Si resulta ciertamente innegable que todo querer ha de tener también un objeto y por lo tanto una materia, también es cierto, dice Kant, que "esta no se convierte justamente por ello en el fundamento determinante y la condición de la máxima"<sup>567</sup>. No hay decisión si no asumo un determinado fin, pero no hay ningún fin que, por su propio *quid*, me obligue a esa asunción. Sin posición de fines no hay determinación de la voluntad, pero los fines son efectivamente puestos por la voluntad, no impuestos a ella, y aquí se encuentra la clave del asunto. En efecto, el

---

<sup>561</sup> "Otro [sujeto] puede desde luego obligarme a hacer algo que no es un fin mío (sino solamente un medio para el fin de otro), pero no puede obligarme a que lo convierta en un fin mío". MdS, Ak., VI, 381.

<sup>562</sup> "y sin embargo no puedo tener ningún fin si no lo adopto como tal". MdS, Ak., VI, 381.

<sup>563</sup> Esto, por cierto, tendrá consecuencias importantes cuando se trate de formular la idea de un fin objetivo. De lo que hemos dicho se desprende en efecto que los *fines objetivos sólo pueden ser fines a evitar*. En efecto, si el *fin* de la acción es algo así como la "representación mental" de un estado de cosas deseable, y pudiéramos representarnos directamente (*sensiblemente*) los fines objetivos, entonces ya no serían objetivos, y estarían a nuestro alcance (= serían fines a realizar).

<sup>564</sup> KpV, Ak. V, 34.

<sup>565</sup> KpV, Ak. V, 74.

<sup>566</sup> MdS, Ak., VI, 385.

<sup>567</sup> KpV, Ak. V, 34.

análisis kantiano de la decisión y del fenómeno moral tiene como uno de sus núcleos centrales la *disociación* de los conceptos de a) objeto del querer, b) fundamento de determinación del querer<sup>568</sup>.

Ahora bien, una vez disociados ambos conceptos, y asumido que los fines no son impuestos a la decisión, sino puestos por ella, debemos preguntarnos ¿en qué consiste entonces poner un fin? ¿En qué consiste adoptar un fin? Respondemos: asumir un fin es lo mismo que adoptar una *máxima*, en el sentido al que llamaremos "genérico" de máxima. Una máxima, en este sentido genérico, y siguiendo en ello a F. Martínez Marzoa<sup>569</sup>, es un tipo particular de *función*, en el sentido técnico que este término tiene en matemáticas. Concretamente *el contenido de cada decisión (su materia) es una función del conjunto de las posibles situaciones cognoscitivamente dadas en el conjunto de las posibles conductas materiales*. Esto ha de entenderse en el sentido de que una máxima, una decisión, relaciona circunstancias posibles con conductas materiales posibles. Denominaremos de aquí en adelante A al conjunto de salida (que contiene las circunstancias posibles) y B al conjunto de llegada (que contiene las conductas materiales posibles).

Decidirse es adoptar un fin, y adoptar un fin es lo mismo que adoptar una máxima (en el sentido recién mencionado). En toda decisión (y, por tanto, en toda adopción de máximas) se expresa una cierta intencionalidad, a la que podemos denominar todavía en este estadio intencionalidad "genérica" (más adelante se aclarará en qué sentido).

Pues bien, la noción de intención [*Gesinnung*], que es la noción central de toda la filosofía moral kantiana<sup>570</sup>, tiene su asiento en esta intencionalidad "genérica". Por el momento nos interesa fijarnos solamente en que dicha intencionalidad consiste en una *determinada manera de vincular los tres elementos* que hemos considerado constitutivos del espacio práctico moderno, y en nada más: es la decisión (libre) de hacer determinadas cosas ante determinadas circunstancias a la luz de determinadas inclinaciones. Sobre esto volveremos más adelante y veremos cómo se produce en

<sup>568</sup> En el teorema III de KpV leemos: "La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Este objeto puede ser o puede no ser el fundamento de determinación de la voluntad". KpV, Ak. V, 27.

<sup>569</sup> F. Martínez Marzoa es, hasta donde nosotros podemos saber, el único comentarista que se ha percatado con claridad suficiente de la importancia central del concepto de máxima, y también el único que ha desarrollado parcialmente lo que ello implica. Estos desarrollos pueden encontrarse, con diferentes grados de elaboración, en un conjunto de escritos de este autor sobre la filosofía práctica de Kant de los que puede servir como resumen el artículo "Reconsideración sobre el concepto de ética autónoma", *La Ortiga*, núms. 33-35, año VII (otoño de 2002), pp. 35-45, pero que incluyen también, al menos, "Decisión y finitud", *Quaderns de Filosofia i Ciència*, n.º. 29 (2000), pp. 63-70; "Lo ético y la mera lógica", *Isegoría*, n.º 30 (2004), pp. 55-66, y Martínez Marzoa 1989 (*op. cit.* en p. 84, nota 167), IX.

<sup>570</sup> La intención, escribe Kant, es "lo que realmente importa en esta legislación [la legislación moral]". KpV, V, 82.

este conjunto de elementos un vuelco radical para apresar lo específico del fenómeno moral, pero por el momento nos basta con resumir el resultado alcanzado.

Del análisis kantiano de la decisión hemos obtenido el siguiente estado de cosas: a) acción física no es lo mismo que decisión; b) toda decisión tiene fines, pero los fines no determinan la decisión, sino que la decisión consiste precisamente en adoptar determinados fines; c) adoptar un fin es lo mismo que adoptar una máxima, y d) adoptar una máxima es adoptar una regla o reglas por las que determinados estados de cosas cognoscitivamente constatables quedan vinculados con determinadas acciones materiales; e) toda adopción de máximas expresa una intencionalidad<sup>571</sup>.

### C. La pregunta por la norma práctica en el horizonte moderno

Una vez establecido lo anterior debemos percatarnos de que todavía no hemos tocado todavía la cuestión central, la única cuestión que da sentido a una reflexión independiente sobre lo práctico. En efecto, no hemos abordado aún la cuestión de si dentro de este horizonte hay una "norma" del obrar, y de cuál es, si es que la hay, esa norma. No hemos entrado aún en la cuestión de si en el mundo moderno opera o no un criterio de corrección de las acciones.

Y, sin embargo, el problema del que se ocupa la filosofía práctica –en un sentido amplísimo– es el problema condensado en la pregunta: "¿qué debo hacer?"<sup>572</sup>. Sobre este problema, es verdad, no nos hemos pronunciado. Pero es que –y eso es lo que intentamos mostrar– mucho antes de investigar la solución al problema es absolutamente crucial (y quizás sea lo más importante de todo) entender correctamente cuál es la configuración del nuevo horizonte en el que se plantea el problema, es decir, cuáles son los *datos de partida* del problema práctico moderno. Comprender esto es probablemente lo más importante de todo porque los datos de partida son, es verdad, el material que da lugar al problema, pero al mismo tiempo constituyen un conjunto de *restricciones* formales para toda posible solución y, en la

---

<sup>571</sup> Este análisis supondrá también una radical transformación de la comprensión habitual de los conceptos de "medio" y "fin", que tendrá su punto álgido en el cap. II de la Analítica de KpV. Frente a la relativización tradicional de los medios, en la medida en que los medios son neutros y lo que importa es el fin que se persigue, de la reflexión kantiana saldrá la consideración de que los medios no son en absoluto neutros, sino más bien el *centro gravitatorio* puro de toda la acción humana, hasta tal punto que, una vez determinados correctamente los medios legítimos, los fines vienen dados por añadidura. Esto, por otro lado, es perfectamente coherente con el hecho de que lo que realmente *hacemos* son los medios, no los fines. El criterio de evaluación moral será la acción efectiva, solo que abstractamente formulada. Con ello se habrá sustituido las discusiones sobre el *qué* de la acción por una discusión sobre el *cómo*, tratando de mostrar que sólo mediante este rodeo podemos estar seguros de que los *qués* de la acción son moralmente correctos.

<sup>572</sup> KrV, A 805 / B 833. Véase también *Logik*, Ak., IX, 25, y las *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz), PM 5.

medida en que permiten descartar aparentes "soluciones", dibujan el marco en el que se instalará toda posible solución o, lo que es equivalente, prefiguran la forma de la solución.

Y lo que hemos afirmado en este capítulo al respecto (y todo lo que debe quedar de él) es: a) que Kant ha comprendido el nuevo horizonte y su configuración con una radicalidad inigualada, b) que ese horizonte se constituye a partir de aquel "comencemos por dejar a un lado todos los hechos"<sup>573</sup> de Rousseau, y c) que dicho horizonte, en su forma más general, se compone de los elementos voluntad – deseos – circunstancias.

Que este sea el terreno de juego en el que debe desplegarse a partir de ahora cualquier solución tiene consecuencias muy importantes. Señalemos por el momento sólo dos de ellas.

En primer lugar, dado que estos son *todos* los datos admitidos, y el dato 1 (la voluntad libre) es presupuesto de manera idéntica en todos los casos, resulta que, de entrada, las *únicas* fuentes de diferenciación e individualización serán los datos 2 y 3. Y, en efecto, la diferencia de deseos identifica al *agente* como un agente distinto a otros, y la diferencia de circunstancias identifica a la *decisión* como una decisión distinta a otras. Fenómeno, por lo demás, que aparece de manera explícita al comienzo de KpV, en el punto en el que se está distinguiendo entre *prescripciones prácticas* y *leyes*. En efecto, Kant está hablando aquí desde la más radical conciencia del ámbito moderno de lo práctico cuando afirma que lo *único* que diferencia a un ente racional de los demás son esas "condiciones tan azarosas como subjetivas"<sup>574</sup>, esas "condiciones patológicas que se adhieren azarosamente a la voluntad"<sup>575</sup> a las que llamamos inclinaciones.

Por otro lado, en segundo lugar, si la noción moderna de "objetividad práctica" se despliega –como hemos afirmado– en términos de imputabilidad, quiere ello decir que las diferencias "objetivas" en el mundo práctico estarán siempre ligadas a una consideración de los agentes como agentes dotados de voluntad libre. Si esto es así, entonces todo criterio o norma que aspire a ser reconocido como norma objetiva del obrar tendrá que ser una norma que apele y obligue a los agentes *en cuanto dotados de voluntad libre*, so pena de no conseguir el estatuto de "norma objetiva". En otros términos: toda norma o ley que quiera serlo en el mundo moderno *tiene que poder obligar* a una voluntad libre, porque si no puede, no será reconocida como objetivamente válida. Así pues, la pregunta por la norma del obrar vinculante en el mundo moderno

---

<sup>573</sup> Rousseau ed. esp. 1986 (*op. cit.* en p. 187, nota 6), p. 207.

<sup>574</sup> KpV, V, 21.

<sup>575</sup> KpV, V, 20.

*tiene que poder* formularse en los términos siguientes: ¿cómo tiene que ser un principio práctico para obligar a una voluntad libre, es decir, para ser una *ley* práctica?<sup>576</sup>.

---

<sup>576</sup> Y ésta es, de hecho, casi literalmente, la formulación que utiliza Kant en KpV, V, 29: "Asumiendo que haya una voluntad libre, encontrar la única ley capaz de determinar de manera necesaria a dicha voluntad".



## Capítulo II.2. LA PREGUNTA KANTIANA POR LO MORAL

"lo que su plumilla [la de la ley] escribe en nosotros es: actúa por deber (y no sólo conforme al deber) [...] No escribe absolutamente nada más"<sup>577</sup>  
G. Deleuze

Es conocido que Kant impartió cursos de ética en la Universidad de Königsberg desde 1756<sup>578</sup> y que albergó durante mucho tiempo (al menos desde 1765<sup>579</sup>) la idea de escribir una obra de filosofía moral, pero que sólo en 1785 –después de muchos retrasos<sup>580</sup>– ésta obra salió finalmente a la luz. En aquellos primeros cursos Kant enseña ética y *philosophia practica universalis* basándose en los manuales de Baumgarten, para precisar y complementar los ensayos de Shaftesbury, Hutcheson y Hume<sup>581</sup>. Las notas recogidas por tres discípulos en el período de 1775-1780, y reconstruidas y publicadas por P. Menzer en 1924 bajo el título de *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, nos dan una idea del contenido de estas lecciones. En cualquier caso, el suelo histórico sobre el que se construye la reflexión moral kantiana está atravesado por la disolución de la teleología escolástica<sup>582</sup>, por lo que algunos autores han denominado la "cosmo-ética"<sup>583</sup>, y en él se disputan el terreno al menos el racionalismo moral alemán, los teóricos ingleses del *moral sense* y la nueva filosofía francesa de la Ilustración. A lo cual hay que añadir también, las posiciones éticas específicamente religiosas y, en la trayectoria concreta de Kant, la impronta del pietismo. En este sentido, el panorama

---

<sup>577</sup> G. Deleuze, "Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana", en su *Crítica y clínica*, Barcelona, 1996, p. 51.

<sup>578</sup> Véase la lista completa de los cursos impartidos por Kant en la universidad en E. Arnold, *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung*, Berlín, 1894.

<sup>579</sup> Véase la carta a Lambert de 31 de diciembre de 1765. Ak., X, 56.

<sup>580</sup> Véase, por ejemplo, la carta a Herder de 9 de junio de 1768, en la que afirma: "Ahora trabajo en una metafísica de la moral, de la que creo poder ofrecer tanto los principios evidentes y fructíferos como el método según el cual han de ordenarse los esfuerzos predominantes, y sin embargo todavía infructuosos de este tipo de conocimiento si han de ser útiles alguna vez. Espero concluirla este año si mi salud, siempre variable, no me lo impide". Ak., X, 71. Véase también la carta a Lambert de 2 de septiembre de 1770.

<sup>581</sup> Véase el texto completo del anuncio de este curso para el *Wintersemester* de 1765-1766 citado ya en la p. 189.

<sup>582</sup> Véase D. Henrich, "Der Begriff der Sittliche Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", en D. Henrich (ed.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Fest-Schrift zu H.G. Gadamer*, Tübinga, 1960, p. 91.

<sup>583</sup> Véase Brague 1999 (*op. cit.* en p. 46, nota 73).



de la investigación moral en los siglos XVII y XVIII es todo menos uniforme y la situación es de todo excepto de acuerdo generalizado. De hecho, la reflexión moral parece también un "campo de batalla" y el espacio de la reflexión ética es testigo de la proliferación de distintas corrientes, escuelas y autores.

Pues bien, ante este telón de fondo, la famosa nota del Prólogo a KpV presenta toda su extrañeza:

Un recensor que quería reprochar algo a este escrito ha acertado mucho más de lo que él mismo se había propuesto al decir que en él no se ha establecido ningún principio nuevo de la moralidad, sino solamente una *nueva fórmula*. Pero, ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad y en cierto modo descubrirla por primera vez, como si antes de él el mundo ignorase lo que es el deber o estuviese en un completo error sobre ello? Sin embargo, quien sabe lo que para el matemático significa una *fórmula*, que determina con total precisión y sin lugar a error lo que hay que hacer para resolver una tarea, no considerará insignificante y prescindible una fórmula que consiga hacer eso en relación con todos los deberes en general.<sup>584</sup>

¿Cómo puede decir esto Kant? ¿Qué transformaciones conceptuales se producen en la obra de Kant para que su autor se sienta legitimado a decir, en medio de tantas posiciones en liza, que en ella no se ha presentado "ningún principio nuevo de la moralidad", sino solamente una "nueva fórmula" que expresa el principio subyacente a toda conciencia moral? ¿Cómo puede surgir a partir de los materiales tan dispares con los que se enfrenta una reflexión que pretende mostrar la esencia del fenómeno moral *en general*? Es decir, ¿en qué sentido puede Kant aspirar a un estatus distinto al de las demás corrientes morales de la época, según el cual él *no* pertenecería al conjunto de las posibles posiciones éticas de la modernidad, sino a un estrato anterior y más originario?

De hecho, cuando un lector se acerca por primera vez a la *Crítica de la razón práctica*, bajo la idea (que ha podido oír o leer en otras partes) de que allí se encuentra la "biblia" de la moral moderna y contemporánea<sup>585</sup>, puede muy bien sorprenderse de que se le dé tal nombre, dado que en realidad en ella parece no exponerse más que una teoría ética muy particular de un autor muy particular. La tesis central de esa muy peculiar teoría sería, en concreto, "que la razón pura puede contener en sí misma un

---

<sup>584</sup> KpV, V, 8, nota.

<sup>585</sup> Así, por ejemplo, la denomina Roberto R. Aramayo en su estudio preliminar a la edición de la KpV en Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 7.

fundamento práctico, es decir, suficiente para determinar a la voluntad<sup>586</sup>, y toda la Analítica de la KpV, de hecho, está planteada en términos de esta sola pregunta, a saber, si se acepta o no que la razón pura es inmediatamente práctica. Y es así, de hecho, desde la propia introducción:

He aquí pues la primera pregunta: si la razón pura por sí sola es suficiente para determinar la voluntad, o si solamente en cuanto razón empíricamente condicionada puede ser un fundamento de determinación para ella.<sup>587</sup>

Y así es, también, como (en la sección titulada "En torno a la deducción de los principios de la razón pura práctica") se reconoce la tarea realizada una vez recorrida su parte decisiva:

Esta Analítica demuestra que la razón pura puede ser práctica, es decir, capaz de determinar por sí, independientemente de todo lo empírico, a la voluntad –y ello, de hecho, [se demuestra] a través de un factum en el que la razón pura se revela efectivamente práctica para nosotros: [el factum de] la autonomía en el principio de la moralidad, por el cual determina la voluntad a la acción).<sup>588</sup>

La tesis central de Kant sería, por tanto, que la ética tiene que ser una ética *racional pura*, y la *Crítica de la razón práctica* mostraría que efectivamente la razón pura es inmediatamente y por sí sola práctica.

Sin embargo, lo que no está dicho en KpV de manera explícita, ni explicado, ni siquiera mencionado, es por qué el ámbito de lo práctico tiene que regirse por la razón pura, es decir, por qué se considera que el ámbito práctico debe situarse en el terreno de una legislación racional pura. A esta pregunta no vale responder con que la razón pura tiene que ser práctica, o que "las leyes *morales*", como afirma el *Canon* de KrV, son "productos de la razón pura"<sup>589</sup> porque eso reproduce meramente el enunciado de la pregunta, y tampoco vale decir que Kant quería construir una "moral racional", porque considerar a Kant un pensador esencial significa sustituir la cuestión de las preferencias personales por la necesidad del pensar.

---

<sup>586</sup> KpV, V, 19.

<sup>587</sup> KpV, V, 15.

<sup>588</sup> KpV, V, 42.

<sup>589</sup> KrV, A 800 / B 828.

Por tanto, ¿qué necesidad del pensar está detrás de la ubicación kantiana de lo práctico en el terreno de la razón pura? ¿Por qué y cómo se abre el espacio práctico a la legislación de la razón pura? En KpV no encontramos ninguna respuesta a esta pregunta, porque KpV, como ya hemos dicho, empieza con un sí o no, y por tanto debemos andar hacia atrás.

### II.2.1. La fundación del espacio de lo moral y el enigma de la ética

La respuesta parece encontrarse en GMS. Como es sabido, la primera sección de GMS se abre con el análisis de la noción de "buena voluntad" [*guter Wille*], a través del cual se pasa, a partir de Ak., IV, 397, a la noción de deber [*Pflicht*], y de ella al resto de la obra. Sin embargo ya antes, en la *Vorrede*, Kant ha establecido, y además a partir de las meras "ideas comunes de deber y de leyes morales" [*aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze*], que los preceptos morales, sea, lo que ellos sean, deben comportar "necesidad absoluta". En efecto:

Todo el mundo tiene que confesar que una ley tiene que comportar necesidad absoluta, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación; que el mandato: no debes mentir, no vale acaso solamente para los hombres, sin que otros seres racionales tengan que atenerse a él, y así todas las restantes leyes morales.<sup>590</sup>

Esto parece otorgar a la "necesidad absoluta" un cierto rango de principio dentro de la constitución del ámbito de lo moral. De hecho, es fácil reparar en que el paso lógico fundamental por el que se obtiene el carácter *formal* de la ley a partir del rechazo de todos los principios materiales (que tiene lugar en GMS, Ak., IV, 399, 35 - 400, 16, GMS, Ak., IV, 402, 1-16, y que atravesará íntegramente el capítulo I de la Analítica de KpV como oposición entre el principio formal y el "principio de la felicidad propia") presupone que anteriormente se le haya exigido a la ley moral un "valor incondicionado", es decir, una "necesidad absoluta" de la moral, entendida como universalidad irrestricta de sus preceptos. Si los principios materiales agrupados bajo el género común del "amor hacía uno mismo" o "felicidad propia" son incapaces de proporcionar el fundamento de la ley práctica, es porque anteriormente se ha definido la ley práctica como aquel principio práctico que tiene que valer "para la voluntad de cualquier ente racional"<sup>591</sup>. En efecto, en KpV, se define el concepto de

---

<sup>590</sup> GMS, Ak., IV, 389.

<sup>591</sup> KpV, Ak., V, 19.

"ley práctica" como una determinación necesaria y universal de la voluntad, se da por hecho que hablar de leyes prácticas en sentido estricto exige una forma "superior"<sup>592</sup> de la facultad de desear, y a partir de ahí se demuestra que efectivamente *hay* una ley práctica y *cómo* tiene que ser esa ley, pero *no* se fundamenta *por qué* las leyes prácticas tienen que ser leyes universales y necesarias, sino que se parte de esa asunción.

Esta situación ha llevado a no pocos intérpretes<sup>593</sup> a considerar que la primera razón en el "orden de la razones" de la filosofía moral kantiana es precisamente este rasgo: la universalidad y necesidad de sus preceptos. La universalidad y necesidad (o, como escribe Kant, su "*absolute Notwendigkeit*") sería así la exigencia primera y característica de Kant a "lo moral", y de esa exigencia se derivaría todo lo demás<sup>594</sup>.

Pues bien, a despecho de que "todo lo demás" se siga de esa exigencia –cosa que, efectivamente, sucede– creemos que aquí se ha dado un *salto ilegítimo*, y se ha ocultado el *gesto esencial* en el que se constituye en Kant el ámbito de lo práctico. En esta medida, vamos a intentar mostrar a continuación: a) que lo primero en el orden kantiano de las razones no es la necesidad absoluta de lo moral, sino otro rasgo aun más originario, b) que la necesidad absoluta de lo moral es un rasgo derivado y c) que, por tanto, el punto nodal de la moral kantiana se sitúa todavía "más atrás" que todo eso<sup>595</sup>.

<sup>592</sup> Véase la Observación I al Teorema II de la Analítica de KpV (V, 22-25). Sobre las formas superiores de las facultades en Kant, desde un punto de vista arquitectónico, véase G. Deleuze, *La philosophie critique*, París, 1963.

<sup>593</sup> Elegimos dos a modo de muestra. En 1974, F. Martínez Marzoa comenzaba su reconstrucción de la filosofía práctica kantiana en los siguientes términos: "En capítulos anteriores nos ocupamos de la constitución necesaria de los objetos de nuestro conocimiento, esto es: nos hemos ocupado de las 'verdades universales y necesarias'. La cuestión es ahora la de si también en el ámbito de nuestras decisiones hay una constitución necesaria, algo así como una norma que reconocemos necesariamente" (*op. cit.* en p. 203, nota 537), p. 259. De un modo similar comienza, por otro lado, una importante monografía reciente: "La filosofía moral de Kant descansa sobre la exigencia racional de universalidad, necesidad, objetividad y apodicticidad. Kant quiere proporcionar a la ética un fundamento universal que sea común no solamente a todos los hombres sino también a todos los seres racionales" (Lequan 2001 [*op. cit.* en p. 197, nota 515], p. 21). Esta sería, entonces, "la intención original de Kant: fundar la ética sobre principios *a priori*, los únicos que son válidos universalmente para todo ser racional sin excepción" (*ibidem*).

<sup>594</sup> Al considerar que la tesis crucial de la filosofía moral de Kant es la exigencia de necesidad y universalidad a lo moral, no hemos hecho –en cierto modo– más que volver a nuestro punto de partida, pues el concepto de una "determinación práctica universal y necesaria" y el concepto de una "determinación práctica racional pura" son perfectamente sinónimos, y al localizar aquel no hemos hecho más que desarrollar éste.

<sup>595</sup> Se puede intentar eludir esta cuestión afirmando simplemente que el ámbito de la razón, como se expuso en KrV, es el ámbito de "lo universal y necesario" (como hace en parte Martínez Marzoa en la obra citada), pero mientras no se explique correctamente por qué y en qué sentido lo es, no podrá valer como explicación, sino, en todo caso, como instrumento expositivo.

¿Dónde se encuentra entonces el fundamento de esta exigencia? La respuesta kantiana se encuentra en el pasaje de la *Vorrede* de GMS que ya hemos citado<sup>596</sup>: es el sano entendimiento común, el juicio ordinario de los hombres, al que todo el mundo tiene acceso, el que atestigua la relación entre *lo práctico* y la *razón pura*<sup>597</sup>. Y aquí está, en efecto, el punto más originario de la reflexión kantiana. Pues detrás del juicio ordinario de los hombres, en esos "juicios secretos de la Razón"<sup>598</sup>, encuentra Kant la clave de configuración del terreno práctico. ¿Qué es lo que Kant encuentra en esos juicios?

Lo primero en el orden de las razones, y la caracterización conceptualmente inicial de "lo moral" (aunque no sea, como hemos visto, la primera desde el punto de vista de los textos), es así una caracterización que parece a todas luces vacía: actuar moralmente consiste en hacer el bien "no por inclinación, sino por deber" [*nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht*]. Esta fórmula aparece por primera vez explícitamente en GMS, Ak., IV, 399, pero a partir de ese momento (e incluso, implícitamente, también un poco antes), proliferan expresiones similares: el valor moral consiste en "actuar por deber"<sup>599</sup>, incluso también "por respeto a la ley"<sup>600</sup>, o "por respeto puro por la ley práctica"<sup>601</sup> (aunque por el momento dejaremos la noción de "respeto" a un lado). Esto

<sup>596</sup> Y, de hecho, la misma afirmación aparece en el más antiguo documento publicado por Kant acerca de la cuestión práctica, el Canon de KrV: "asumo que hay realmente leyes morales puras, que determinan de manera completamente *a priori* (sin recurrir a fundamentos empíricos de determinación, es decir, a la felicidad) la acción y la omisión, es decir, el uso de la libertad de un ser racional en general, y que estas leyes ordenan de manera absoluta (no solo de manera hipotética, bajo el presupuesto de otros fines empíricos), y que por tanto son necesarias en todos los aspectos. Puedo asumir esta proposición con total legitimidad, no sólo remitiéndome a las pruebas de los moralistas más ilustrados, sino al juicio moral de todo hombre que quiera pensar claramente una ley tal". KrV, A 807 / B 835.

<sup>597</sup> En este punto es muy importante no saltarse pasos, y no confundir la universalidad del hecho de la razón práctica y del interés racional en la moral con la universalidad y necesidad de las leyes morales. Por dos razones: a) en primer lugar, es perfectamente pensable que todo el mundo –hasta el más común de los hombres– pueda saber lo que tiene que hacer y sin embargo no haya una verdadera ley única, una misma ley para todos (como sucedería ante una ley que dijese: maximiza tu utilidad del momento); b) y, por otro lado, la universalidad y necesidad de la ley moral es más fuerte que la universalidad meramente constatada del entendimiento común práctico. La primera establece "en todos los casos posibles", la segunda solamente "en todos los casos constatados". Este paso ilegítimo es el que da, en nuestra opinión, Mai Lequan en el siguiente pasaje: "La razón común siente en sí misma la necesidad de edificar una filosofía moral y una metafísica de las costumbres, ciencia de los principios *a priori*, objetivos, universales, necesarios y formales de toda ética. La filosofía moral es *posible*, puesto que el sentido moral es universalmente compartido, y es *necesaria*, puesto que el sentido moral común, a pesar de su rectitud, puede errar" (Lequan 2001 [*op. cit.* en p. 197, nota 515], pp. 31-32). En definitiva, el *factum no* es la universalidad de la razón moral.

<sup>598</sup> Ak., XV, p. 180, *Reflexion* n° 436.

<sup>599</sup> GMS, Ak., IV, 406. Además, tiene importancia sistemática que el contexto en el que aparece por primera vez esta caracterización (el inicio de la sección II de GMS) sea un contexto en el que aparece también, al mismo tiempo, la noción de *Pflicht gemass*. Sobre esto, véase nuestro capítulo II.2.4.

<sup>600</sup> GMS, Ak., IV, 400.

<sup>601</sup> GMS, Ak., IV, 403.

–actuar por deber, y no solamente en conformidad con el deber– es, como señalaba Deleuze, *todo* lo que la ley prescribe.

Sin embargo, esta caracterización no solamente parece vacía (e incluso un poco circular), sino que es fundamental reconocer en este momento que, en cierto sentido, lo es: si a la pregunta moral –tal y como había quedado delimitada en el *Canon* de KrV: ¿qué debo hacer?<sup>602</sup>– se contesta con “tienes que actuar por deber”, hay razones más que suficientes para sentirnos estafados. ¿Qué debo hacer? Actuar por deber. ¿Pero en qué consiste “actuar por deber”, preguntaremos? En hacer lo que debes y solamente porque crees que debes, por respeto a la ley moral. Ya, pero ¿qué debo hacer?... La vaciedad más absoluta y la circularidad más extrema parecen servidas. Y, sin embargo, con esto Kant ha descubierto ya la nota *más íntima* del concepto de “acción moral”, el rasgo del que, ahora sí, se seguirá todo lo demás, y se ha consagrado como el notario más sensible de la modernidad.

En efecto el *gesto originario* de la filosofía práctica de Kant, por el que se funda el ámbito kantiano de “lo práctico”, y al mismo tiempo se delimita por vez primera el ámbito normativo en el que vive, al menos, cierta modernidad, es la *interpretación de la acción moral en términos de acción por deber*. Este gesto abre el terreno de lo práctico a la legislación racional pura y lo funda por primera vez en cuanto ámbito propio. Pero al mismo tiempo plantea su problema más característico.

Con este gesto, en efecto, queda fundado el ámbito propio de lo moral, pero al mismo tiempo nosotros quedamos aparentemente incapacitados para construir nada dentro de ese ámbito. Pues ¿cómo puede extraerse alguna determinación ulterior a partir de esta caracterización, si esta caracterización parece no decir absolutamente nada? ¿Cómo derivar una determinación práctica suficiente de una caracterización aparentemente tautológica? ¿Cómo podemos llenar de contenido esta palabra vacía? O, lo que es equivalente, pero dicho de manera más general, ¿cómo podemos entender lo que exige, en la práctica, la ley moral? Dos tipos de razones internamente kantianas exigen urgente y perentoriamente que estas preguntas sean respondidas.

En la medida en que este problema puede considerarse un caso del problema general del significado [*Bedeutung*], encontramos en primer lugar la advertencia general del inicio de *Was heisst sich im Denken orientieren?*:

Por muy alto que coloquemos nuestros conceptos e incluso por mucho que al hacerlo abstraigamos de la sensibilidad, siempre quedan prendidos a ellos *imágenes* [*bildliche Vorstellungen*], cuya finalidad propia es hacer que

---

<sup>602</sup> KrV, A 805 / B 833.

esos conceptos, que por lo demás no se derivan de la experiencia, sean aptos para el uso en la experiencia.<sup>603</sup>

El concepto de la ley moral sólo será "apto para el uso en la experiencia" [*Erfahrungsgebrauch tauglich*] si somos capaces de dar de ella algún tipo de "*bildliche Vorstellungen*". Pero es que además a esto se suma una dificultad específicamente práctica: la ley moral debe *mover* a la voluntad. Su propia representación debe determinar a la voluntad, es decir, la ley moral debe obtener *acceso* [*Eingang*] a la voluntad, y para ello –afirma Kant– es muy conveniente "acercar la ley a la intuición tanto como sea posible"<sup>604</sup>. Ante esto alguien podría replicar que no hay tal agravamiento. En el comienzo de la *Metodología* de KpV leemos:

Pero si se pregunta, qué es entonces propiamente la moralidad pura, en la que, como piedra de toque se debe examinar el contenido moral de toda acción, tengo que confesar que únicamente los filósofos pueden volver dudosa la respuesta a esta pregunta, porque para la razón humana común esta cuestión está resuelta desde hace tiempo, y no mediante fórmulas generales y abstractas, sino por el uso habitual, como la distinción entre la mano derecha y la mano izquierda.<sup>605</sup>

Parece pues, que no hay ninguna necesidad de "traducir a imágenes" la exigencia de la ley moral, puesto que la "razón humana común" [*gemeinen Menschenvernunft*] sabe perfectamente lo que ella solicita. Y es verdad que, en cierto nivel, todo el mundo sabe lo que tiene que hacer. Pero también es verdad que todo el mundo lo olvida fácilmente y que

la razón humana común se ve impulsada, no por alguna menesterosidad de la especulación (que nunca le afectan en la medida en que se limite a ser mera sana razón) sino incluso por razones prácticas, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de una filosofía práctica.<sup>606</sup>

Es necesario por tanto dar algún tipo de presentación intuitiva de la ley moral, que nos permita acceder a su contenido. La pregunta de *¿cómo se expone la ley moral?* está

<sup>603</sup> *Was heisst sich im Denken orientieren?*, Ak., VIII, 133.

<sup>604</sup> GMS, Ak., IV, 437. Y, de hecho, toda la *Methodenlehre* de KpV se sitúa en este punto sistemático, en el cual se trata de encontrar el "modo de hacer que la razón objetivamente práctica sea también *subjetivamente* práctica" (KpV, V, 151).

<sup>605</sup> KpV, V, 155.

<sup>606</sup> GMS, IV, 405.

inextricablemente ligada a la cuestión de *¿qué ordena la ley moral?*, y a su vez esta pregunta es la única manera de contestar a la cuestión de *¿qué debo hacer?*, que resume el interés de la razón en el ámbito práctico. Este círculo de preguntas formulan el verdadero “enigma de la ética”<sup>607</sup> kantiana, y el corazón de todos sus problemas. Intentar resolver este enigma nos obligará a dar grandes rodeos, a recorrer multitud de textos, y sólo llegaremos a una respuesta completa al final de esta sección, pero para empezar a deshacer el ovillo debemos ante todo encontrar el hilo que sigue Kant.

Fijémonos, en primer lugar, en el significado nominal de la expresión “actuar por deber”. Actuar por deber significa actuar de cierta manera *porque* se piensa que es así como uno *debe* actuar. Pues bien, con este mínimo despliegue semántico hemos dado ya un paso de gigante, porque, sin apenas darnos cuenta, hemos desconectado la *totalidad de los fines* del agente. En efecto, actuar por deber implica generar un cortocircuito en la inercia habitual de medios y fines y descentrar el principio de la acción. Quien actúa por deber, no actúa *para* algo, sino *por* algo. Como no actúa para conseguir algo, actúa así independientemente de cuáles sean sus fines. La conducta moral, por tanto, es aquella que *no depende* de cuáles sean mis fines, es decir, aquella conducta que *no cambia* por el hecho de que sea o no sea ventajosa para mí. Probablemente este sea el núcleo de la idea moderna de moralidad: la acción moral es la acción que no hago porque sea beneficiosa para mí, sino porque creo que *debo* hacerla, y por tanto, la acción que (si me comporto moralmente) haré *aunque* sea perjudicial para mí.

De este análisis de la palabra “moral” se sigue, pues, que la moralidad está vinculada al *desinterés*, en un sentido absolutamente formal del término<sup>608</sup>. Y esto va a tener inmensas consecuencias.

<sup>607</sup> La expresión está tomada de J. Rogozinski, *Le don de la Loi*, París, 1999, cuyo subtítulo es, precisamente, *Kant et l'énigme de la éthique*.

<sup>608</sup> En efecto, la noción de desinterés que importa a nivel sistemático es perfectamente estructural-formal y no debe entenderse *bajo ningún concepto* en el sentido ingenuo del término, como si sólo fuese desinteresado (y por tanto moral) el “altruismo”, la filantropía o la generosidad. En este sentido, no se está presentando el pensamiento de Kant cuando, por ejemplo, después de establecer que “la idea de acción desinteresada y de universalidad [...] son [...] los dos pilares principales de la moral que Kant va a exponer en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y después en la *Crítica de la razón práctica*” (Ferry 2006 [*op. cit.* en p. 39, nota 70], p. 127), se explica la primera idea diciendo que “esa es al menos la primera hipótesis de la moral moderna [...], que yo me puedo separar de ello [del egoísmo] para actuar de manera desinteresada, altruista” (*ibidem*, p. 132), y que sólo así se accede “a la esfera del desinterés y de la generosidad voluntaria” (*ibidem*, p. 133). Muy al contrario, las conductas materialmente más “altruistas” o “generosas” pueden estar motivadas por un interés personal (en conseguir fama, respeto, o lo que sea), en cuyo caso dejarían de tener valor moral. El concepto kantiano y formal de desinterés no se refiere a que los fines en función de los que actúa el agente tomen en consideración el bienestar de los demás por encima del suyo propio, sino a que el agente no decida en función de los fines que en ese momento (contingentemente) tenga. Véase KpV, V, 82.



### II.2.2. Desinterés y universalidad

En efecto, este mínimo despliegue semántico de lo que significa "actuar por deber" cae como una pequeña piedra en un estanque, pero el estanque en el que cae es el horizonte práctico moderno (que nosotros hemos perfilado en II.2), y las ondas del impacto, como vamos a ver a continuación, serán pronto olas torrenciales.

Si la acción moral consiste en actuar por deber, entonces la acción moral tendrá que realizarse independientemente de cuáles sean los fines concretos del agente<sup>609</sup>. Es decir, la acción moral es la acción *desinteresada* (en el sentido formal de este término)<sup>610</sup>. Ahora bien, hemos visto ya que el horizonte práctico moderno (al que Kant, sin duda, pertenece) estaba definido por la exigencia de examinar todos sus problemas en términos de sujetos que actúan dentro de conjuntos determinados de circunstancias, y donde los sujetos se definen solamente como voluntades libres que persiguen determinados conjuntos de fines. Eso era todo, y esos son todos los datos que la modernidad admite en la definición del problema práctico.

Pero si esto es así entonces la delimitación kantiana de la acción moral como acción desinteresada es infinitamente más grave y está más preñada de consecuencias de lo que a primera vista podría parecer, porque esa delimitación significa que en la acción moral deben desconectarse todos los datos sobre fines y, por tanto, dentro del horizonte moderno, también todos los *mecanismos de individuación* de los sujetos. En efecto, al establecer que la acción moral es la acción independiente de los fines, se ha roto el *único* mecanismo que permitía determinar a los distintos individuos como individuos verdaderamente distintos dentro del horizonte práctico. Al ser idénticos en cuanto a su libre facultad de decisión, el único elemento restante capaz de diferenciar a los individuos como individuos *distintos* dentro del horizonte práctico era el *conjunto particular de los fines* que cada individuo persigue. Dos individuos que materialmente (es decir, fuera de ese horizonte) son dos individuos distintos, *sólo* pueden seguir siendo dos individuos distintos, y no uno, dentro de dicho horizonte si persiguen conjuntos distintos de intereses. Si, por el contrario, persiguen idénticos fines, serán convalidados como un único sujeto moral, puesto que todas las demás diferencias que pudieran distinguirles resultan invisibles en este horizonte. Y esto vale también, por supuesto, por lo que hace a *uno mismo*: las diferencias entre mi yo pasado

<sup>609</sup> Nótese que esto todavía no es la demostración (que tiene lugar en el cap. I de la Analítica de KpV) de que ningún fin, y por tanto ningún principio material, puede ser fundamento de la ley moral. Para llegar a ello todavía faltan piezas.

<sup>610</sup> Y por esta razón, tampoco la trivial "regla de oro" de la ética (*quod tibi non vis fieri*, etc.) puede aspirar a ser el principio determinante del deber, puesto que ella emite su sentencia a partir de la consideración del interés subjetivo de cada agente. Véase GMS, Ak., IV, 430, nota.

—cuando perseguía otros fines— y mi yo presente quedan abolidas, y no tienen relevancia para la determinación de las circunstancias.

Ya en la propia estructura del planteamiento moderno de lo práctico (y, por tanto, antes de Kant), lo que normativamente identifica a cada individuo como un individuo distinto es precisamente un conjunto de fines, puesto que, en cuanto libres, todos los individuos son iguales e indistinguibles, pero precisamente por eso la tesis kantiana del desinterés de la acción moral tiene consecuencias directas y fundamentales en la teoría de la individuación. La teoría kantiana del desinterés de la acción moral contiene pues una *restricción adicional* a la cuestión de la individuación en el terreno práctico, a saber: ningún sujeto podrá diferenciarse de otros de manera moralmente relevante mediante la diferenciación de los fines que persigue.

¿Qué se sigue de esto para la *determinación del deber moral*? Recordemos que estamos intentando obtener un significado comprensible y suficiente del deber moral a partir de la fórmula "actuar moralmente consiste en actuar por deber", y que habíamos obtenido ya (en II.2.1) un primer desarrollo: actuar por deber es actuar de manera desinteresada (en sentido formal). Pues bien, ahora hemos encontrado un desarrollo ulterior.

Sean los que sean, los preceptos de la moralidad, escribe Kant en GMS, "mandan a cada uno sin atender a sus inclinaciones: únicamente porque, y en la medida en que, es libre y está dotado de razón práctica"<sup>611</sup>. Lo cual quiere decir que, consistan en lo que consistan, los preceptos morales tienen que mandar *universalmente*. En efecto, las leyes morales, si obligan a un solo individuo, tendrán que obligar igualmente a *todos* los individuos de su clase, puesto que han eliminado el único elemento (las inclinaciones) que podía establecer principios de exclusión<sup>612</sup>.

Por lo tanto, aunque todavía no sabemos en qué consiste la ley moral, podemos saber ya que, consista en lo que consista, tendrá que valer *necesaria y universalmente*. Y con ello hemos alcanzado el núcleo último de la cuestión. Sólo ahora, y a la luz de esto, puede entenderse cuál es el fundamento de la tesis kantiana de que los preceptos morales comportan "necesidad absoluta": la *necesaria universalidad* de todos sus preceptos es efectivamente una exigencia fortísima que Kant encuentra en el ámbito de lo moral, pero esta exigencia, como acabamos de mostrar, no es lo más originario de ese ámbito, sino que se desprende de la delimitación de la acción moral como acción por deber. Del mismo modo deben leerse, en nuestra opinión, todos aquellos pasajes en los que Kant habla del "valor incondicionado" (por ejemplo, GMS, Ak., IV, 400) de la acción moral. Lo que hace Kant en el mencionado pasaje de

---

<sup>611</sup> MdS, Ak., VI, 216.

<sup>612</sup> Reflexión nº 6698: "Los preceptos morales valen para todo ser racional y libre, cualesquiera que sean sus inclinaciones". Ak., XIX, 135.

la *Vorrede* de GMS (Ak., IV, 389) *no* es comenzar argumentación ninguna (pues la argumentación comienza más tarde), sino *adelantar* uno de los resultados obtenidos en la obra, lo cual, por otro lado, es perfectamente coherente con su situación sistemática en un prefacio.

Esta aclaración respecto del orden kantiano de las razones permite, además, entender con mayor precisión qué significa sistemáticamente la "necesaria universalidad de la ley". Pues, en efecto, la fundamentación que de esta idea hemos ofrecido tiene ya<sup>613</sup> una doble vertiente:

a) Por un lado, sea lo que sea lo que mande la ley moral, será algo que *yo* tendré que hacer en *todos los casos* en los que se presente la situación en cuestión, es decir, independientemente de cuáles sean los fines que en cada caso *yo* persiga (y de esto nos ocuparemos en el capítulo II.3).

b) Por otro lado, si lo moral es aquello que no depende de cuáles sean mis fines, entonces, la norma moral, sea la que ella sea, me mandará no sólo a mí, sino también a *todos los individuos* del espacio práctico, es decir, universalmente.

En este punto conviene subrayar –para evitar confusiones posteriores– la radicalidad del corte y la brutalidad de la exigencia impuesta por Kant.

Lo que determina la necesaria universalidad de los preceptos de la ley moral es, como acabamos de ver, el hecho de que en la fundación misma del ámbito de lo moral comienza a definirse al mismo tiempo que el contenido de la ley moral –y como pieza esencial del entramado– el *sujeto al que está dirigido* ese ámbito. Este doble proceso de constitución –del contenido y del sujeto– es el que explica la peculiar figura que adquiere en Kant el espacio práctico. En efecto, la vinculación del deber moral con el desinterés ha producido dentro del horizonte moderno una doble devastación de las diferencias que pudiera haber dentro de las categorías de las inclinaciones y las circunstancias. Sea lo que sea lo que manda hacer la moral, tendrá que mandarlo ahora por igual a todos los individuos, y será algo que habrá que hacer en todos los casos relevantes (pues los casos se quedan desnudos, en su puro esqueleto cognoscitivo).

Pues bien, con esta exigencia no se está exigiendo solamente que la ley moral "alcance" a todos los sujetos, sino que mande *lo mismo* a todos ellos, es decir, que el contenido del deber *no* co-varíe con las inclinaciones. Confundir ambas cosas tiene efectos muy nocivos, así que conviene detenerse brevemente.

---

<sup>613</sup> Por el momento nos limitaremos a explorar las consecuencias de esta determinación en el plano restringido de "los hombres". Sus consecuencias últimas y más generales serán objeto de estudio del punto 2.4.

La primera condición podrían cumplirla, en cierto sentido, la regla de oro (*quod tibi non vis fieri etc*)<sup>614</sup> e incluso un principio utilitarista del tipo "maximiza la felicidad total de los afectados por la acción", puesto que ambos son aparentemente formales y universales. También la regla de oro y la regla utilitarista tienen como destinatarios a todo el mundo, y ambas dan una norma de conducta universal, aparentemente independientemente de las inclinaciones del agente. Sin embargo, la diferencia respecto de la exigencia de Kant continúa siendo muy clara, porque la regla de oro o, para el caso, la regla utilitarista son normas que alcanzan a todos los agentes, "ordenan" a todo el mundo, pero *no* ordenan *lo mismo* a todo el mundo<sup>615</sup>. Es decir, la determinación del contenido normativo (el qué debo hacer) sí se hace en la regla de oro y en el principio utilitarista *en función de las inclinaciones*, y sólo manda hacer *lo mismo* a aquellos subconjunto de agentes que compartan unas *mismas* inclinaciones.

Frente a ello, la exigencia kantiana para la regla moral establece que la norma, independientemente de lo que ordene, debe ordenar *a todo* el mundo *lo mismo*<sup>616</sup>. Esta condición es mucho más fuerte que la primera, y es la condición que no pueden cumplir ni la regla de oro ni el principio utilitarista. Sea lo que sea lo que de ello salga, una norma moral que satisfaga la exigencia kantiana *no* podrá cambiar su contenido en función de los fines y las inclinaciones.

### II.2.3. Acción e intención: el problema de la visibilidad de la acción moral

Volvamos ahora a la delimitación kantiana original de lo moral. Lo moral, hemos dicho, consiste en actuar por deber, y no solamente conforme al deber. Ahora bien, *toda* acción puede estar de entrada motivada por la intención de alcanzar algún fin o por la intención de actuar por deber (es decir, puede ser interesada o desinteresada en el sentido que acabamos de definir), y esta ambigüedad es *irresoluble* mediante la mera observación: ninguna observación (ni siquiera las del propio agente sobre sus estados

<sup>614</sup> Véase GMS, Ak., IV, 430, nota.

<sup>615</sup> Como contraejemplo trivial, ninguna de las dos reglas ordenaría hacer lo mismo a un hipocondriaco que aborrece y teme el dolor y a un masoquista que disfruta de él.

<sup>616</sup> Y, de hecho, una de los aspectos más brillantes del análisis kantiano de la tradición moral es precisamente el haber sido capaz de percibir con total claridad la relación interna, estructural y necesaria, que hay entre a) las inclinaciones presupuestas por una norma y b) el *alcance* de dicha norma. Esta claridad es la que ilumina todo el capítulo I de la Analítica de KpV, especialmente los teoremas I (KpV, V, 21) y II (KpV, V, 22).

internos) puede desvelar la verdadera intención con la que se hace una acción. Kant es muy claro al respecto:

De hecho es absolutamente imposible distinguir por experiencia con certeza completa un solo caso en el que la máxima de una acción (acción que por lo demás es conforme al deber) se haya basado únicamente en motivos morales y en la representación del deber propio. Pues, desde luego, ocurre a veces que en el más agudo autoexamen no encontramos nada que, aparte del motivo moral del deber, hubiese podido tener poder suficiente como para movernos a hacer esta o aquella buena acción y a un sacrificio tan grande; pero de ello no puede deducirse con seguridad que realmente la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido un impulso secreto del amor propio bajo el mero espejismo de aquella idea, y por ello nos gusta entonces halagarnos con un motivo noble que falsamente nos arrogamos, aunque en realidad no podemos llegar nunca por completo, ni siquiera con el examen más riguroso, detrás de los móviles secretos porque, cuando se trata del valor moral, no importan las acciones, que se ven, sino aquellos principios interiores de las mismas, que no se ven.<sup>617</sup>

Este famoso texto elabora una noción fuerte de "intención" [*Gesinnung*] como espacio de juego de lo moral. Y dicha noción plantea un problema muy característico de la filosofía kantiana: el *problema de la visibilidad* o de la *constatación* de la acción moral.

El problema de la constatación de la acción moral es un problema hermenéutico que atraviesa subterráneamente la totalidad de la filosofía práctica kantiana, y es crucial distinguir las partes del discurso de Kant que corresponden a esta cuestión de las que no. De hecho, sin claridad suficiente sobre este problema pasajes enteros de la obra de Kant (empezando por GMS) resultan incomprensibles. El problema en cuestión se puede formular de manera abstracta en los siguientes términos: una misma acción (visible) puede responder a varias intenciones (invisibles) distintas. El fundamento de este problema reside en la propia delimitación del concepto de máxima que hemos recordado en II.1.3, B. La máxima une estados de cosas cognoscitivamente constatables con acciones materiales cognoscitivamente constatables, pero la máxima no consiste en ninguno de esos elementos, sino en la

---

<sup>617</sup> GMS, Ak., IV, 407. Véase también MdS, Ak., VI, 392: "pues al hombre no le resulta posible ver tan profundamente en su propio corazón como para que alguna pudiese estar completamente seguro de la pureza de su propósito moral y la sinceridad de su intención incluso aunque fuese respecto de una sola acción".

*unión* de ellos. Por lo tanto, la máxima no pertenece al ámbito de lo cognoscitivamente constatable. Esta restricción de la intención al ámbito de "lo que no se ve" es lo que explica que el concepto de deber no sea un concepto *empírico* [*Erfahrungsbegriff*]<sup>618</sup>: ninguna intención (ni tampoco la intención moral) puede constatare con valor de conocimiento. Es decir, que no puede determinarse (y no por falta de medios técnicos, sino por principios) si está o no está presente en una situación cognoscitivamente dada. Sin embargo, la cosa no acaba aquí, puesto que, de hecho, tampoco hay un mecanismo lógico que permita inferir con certeza la intención a partir de acciones constatadas, precisamente porque una misma acción puede ser resultado de intenciones distintas. El concepto de deber, por tanto, *no* es constatable con valor de conocimiento y *tampoco* se puede derivar con total seguridad de constataciones con valor de conocimiento. Ahora bien, que no haya un procedimiento apodíctico de deducción no quiere decir que no se puedan hacer (y que no hagamos continuamente) inferencias más o menos probables en este sentido. Y, de hecho, el análisis kantiano de estas inferencias contiene la clave para comprender correctamente el problema de la visibilidad de la acción moral. Veamos en qué sentido.

La peculiar situación se pone de manifiesto precisamente cuando, en la Primera Sección de GMS, y a raíz del concepto de "buena voluntad", Kant se dispone a situar ante nosotros el concepto de deber, y se interesa para ello en una categoría muy particular de acciones<sup>619</sup>. La delimitación de dicha categoría se produce mediante una doble restricción. En primer lugar:

paso por alto todas las acciones que ya son conocidas como contrarias al deber [...], pues en ellas ni siquiera se puede plantear la cuestión de si pudieran haber sucedido *por deber*, dado que incluso contradicen a éste.<sup>620</sup>

Dentro del conjunto de todas las acciones posibles, por tanto, apartamos las acciones contrarias al deber (A) y nos quedamos solamente con las que son *conformes al deber* (B). Ahora bien:

---

<sup>618</sup> GMS, Ak., IV, 406. Véase también este texto de *Teoría y praxis*: "ningún hombre puede ser con certeza consciente de haber realizado su deber de manera completamente desinteresada: pues ello pertenece a la experiencia interna, y a esta conciencia del estado de su alma pertenecería una representación clara y completa de todas las representaciones anexas y todas las consideraciones que vinculan el concepto de deber a la imaginación, a la costumbre y a la inclinación, cosa que en ningún caso puede ser exigida". Ak., VIII, 284.

<sup>619</sup> Para un análisis de las posibilidades *in abstracto* que permite el par "*aus Neigung*" – "*aus Pflicht*", véase Prauss 1983 (*op. cit.* en p. 194, nota 509), pp. 70-82.

<sup>620</sup> GMS, Ak., IV, 397.

También dejo a un lado las acciones que son realmente conformes al deber [y que], aunque los hombres no tienen inmediatamente ninguna inclinación a ellas, se realizan sin embargo porque otra inclinación les empuja a ello.<sup>621</sup>

Dentro de las acciones conformes al deber (B), por tanto, apartamos también todas aquellas hacia las que el agente no tiene ninguna inclinación inmediata (B1). ¿Por qué? Porque en ellas "se puede distinguir fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido *por deber* o por un propósito egoísta", mientras que "esa diferencia es mucho más difícil de notar cuando la acción es conforme al deber y el sujeto tiene además una inclinación *inmediata* a ella"<sup>622</sup>. Esta última de clase de acciones (B2) es la clase que interesa a Kant para exponer el concepto de deber.

De hecho, el análisis que hace Kant de la clase de acciones B1 (de la que el archiconocido ejemplo del tendero es un caso) puede resultar confundente por la distinción entre una inclinación "inmediata" y otro tipo de inclinación [*andere Neigung*], pero todo queda meridianamente claro en el ejemplo siguiente, el ejemplo de la conservación de la vida, que sirve para ilustrar la clase de acciones B2. "Conservar la vida", dice Kant, "es un deber y además todo el mundo tiene una inclinación inmediata a ello"<sup>623</sup>, y eso es lo que hace de este caso un caso especialmente interesante. ¿Por qué? Porque este caso ilustra a la perfección el problema de la visibilidad de la acción moral. Dado que deber e inclinación se superponen sin resto en este ejemplo, en él puede verse con la mayor claridad que lo que dificulta el paso hermenéutico de la acción a la intención es la posible *coincidencia* de distintos fines que una misma acción puede satisfacer.

El famosísimo ejemplo del tendero que utiliza Kant en estas líneas apunta precisamente a esto: puesto que la misma acción (mantener los precios iguales para todos) satisface *al mismo tiempo* el interés moral de actuar por deber y el interés "egoísta" de no perder clientela, la atribución segura de una intención determinada se vuelve imposible, y el observador, al perder pie, se tiene que limitar a afirmar que el tendero actúa "conforme al deber". La *coincidencia de fines* obstaculiza el paso de la acción a la intención, y sitúa a la acción moral en una zona de opacidad<sup>624</sup>.

---

<sup>621</sup> *Ibidem*.

<sup>622</sup> *Ibidem*.

<sup>623</sup> *Ibidem*.

<sup>624</sup> De hecho, se puede decir que todos los ejemplos de GMS, IV, Ak., 397-399 apuntan a este mismo fenómeno. El significado de "inclinación inmediata" en estas líneas es solamente el de "inclinación que todo el mundo tiene" y que, por tanto, podemos presuponer sin problemas. El contexto sigue siendo "visibilidad" o "no visibilidad" de la acción moral.

Ahora bien, en la localización del problema está también dada su solución, y dado que el obstáculo consiste en la coincidencia de fines, el obstáculo desaparecerá precisamente en la misma medida en que la coincidencia de distintos fines se resquebraje. Y esto es, en efecto, lo que sucede. Puesto que la moralidad está conceptualmente unida al desinterés, cuando más claramente se infiere la moralidad de una conducta es cuando dicha conducta *contraviene los intereses* del agente. Como la acción *por deber* implica la puesta entre paréntesis de *todos* los fines particulares que uno tenga, la conducta por deber será tanto más "visible" cuanto más (supuestos) fines del sujeto contradiga. Y esto es lo que en efecto le interesa subrayar a Kant en el ejemplo de la conservación de la vida:

Por el contrario, cuando las contrariedades y la aflicción desesperada han arrebatado por completo el gusto por la vida, cuando el desdichado, fuerte en su alma, y encontrándose más enojado con su destino que apocado o abatido, desea la muerte y sin embargo conserva la vida, sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber: entonces tiene su máxima un contenido moral.<sup>625</sup>

La forma del razonamiento es, pues, la siguiente: si la acción que veo no satisface ninguno de los fines que atribuyo al agente y, aun así, el agente opta por esa acción tiene que tratarse, por definición, de una acción realizada por deber.

Es muy importante notar que el quebrantamiento de todos los fines propios *no* convierte a una acción en una acción moral, ni la hace *de ningún modo* "mejor" en cuanto acción moral. Sólo la hace "más visible". El propio Kant, es cierto, deja la puerta abierta a los malentendidos al sugerir en algunas ocasiones que la máxima sólo "tiene" [*hat*] su "genuino valor moral"<sup>626</sup> cuando todas las inclinaciones son contrarias a lo que exige el deber (así los ejemplos de la conservación de la vida y del filántropo), y que la mera coincidencia de inclinación y deber basta (como en el caso del tendero) para asegurar su carácter no moral<sup>627</sup>. Sin embargo, la idea fundamental sigue siendo

---

<sup>625</sup> GMS, Ak., IV, 398.

<sup>626</sup> GMS, Ak., IV, 398.

<sup>627</sup> Es precisamente este malentendido el que está detrás de aquel famoso reproche, procedente de Schiller (aunque en Schiller quizás tiene todavía un sentido irónico), que tanto predicamento ha tenido después. Los epigramas de Schiller (que forman parte de los *Xenien* de 1795) dicen: "388. Escrúpulo de la conciencia / A mí me gusta servir a los amigos, pero desgraciadamente lo hago con inclinación [*Neigung*] / Y así a menudo temo que no estoy siendo virtuoso"; "389. Decisum / No hay otro consejo: debes intentar despreciarlos / Y hacer entonces, con aversión, lo que el deber te manda". F. Schiller, *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Weimar, t. I, 1962, p. 357. El comentario clásico acerca del sentido de estos epigramas en relación con Kant, y que fue determinante de la mayoría de las lecturas posteriores, se encuentra en H.J. Paton, *The Categorical Imperative: a Study in Kant's Moral Philosophy*, Chicago, 1948, pp. 47 y ss. Muchas de



una y la misma: la acción se constituye como moral en la medida en que se realiza por deber. Por lo tanto, una acción *no* se convierte en moral *porque* contravenga todas las inclinaciones del sujeto (pues la moral no exige que no existan inclinaciones coincidentes con el deber, sino sólo que no sean determinantes<sup>628</sup>), aunque sí es cierto que la única acción de la que podría afirmarse con seguridad que es moral sería, *ex hipotesi*, aquella que contraviniese *todos* los fines del agente. En efecto, si pudiese saberse con seguridad (que no se puede) que *todas* las inclinaciones del agente (y esto incluye a uno mismo) han sido quebrantadas por una determinada acción, entonces se *sabría* también con seguridad que esa acción es *moral*. Pero la cuestión de la visibilidad es una cuestión *distinta* a la de la esencia.

Por lo tanto, la acción en cuestión no es "más moral", pero sí hace más plausible la inferencia (siempre insegura) del exterior al interior. Por supuesto dicha inferencia sigue siendo insegura, porque la determinación de los fines del agente es igualmente hipotética, y está basada igualmente en una inferencia de lo exterior a lo interior, pero será más probable y más plausible. Con esto queda explicitado el tipo de mecanismo inferencial fundamental que subyace a los juicios sobre la moralidad de la acción. Este mismo mecanismo es el que está detrás de otro tipo de inferencias que hace el juicio moral y que son características del problema de la visibilidad. Veamos en qué consiste.

Hasta el momento hemos permanecido dentro de una consideración *individual* de la acción, como acción aislada tomada de una en una. Sin embargo, en ese nivel no puede llegarse a comprender lo más importante, sino que tenemos que pasar, en efecto, al nivel de la consideración global de la acción como conjuntos de acciones. Al pasar a este segundo nivel, vemos que cada agente tiene un conjunto (en principio distinto) de fines en cada trance de actuar, es decir, ante un conjunto (en principio distinto) de circunstancias. El agente persigue siempre un determinado conjunto de fines, pero nunca necesariamente el mismo. Del mismo modo, siempre actúa en un determinado conjunto de circunstancias, pero nunca necesariamente las mismas. Todo ello quiere decir que la conducta del agente que persigue realizar sus fines es,

---

estas interpretaciones tomaron literalmente el epigrama, como si Schiller estuviera diciendo que la filosofía moral de Kant consiste en afirmar que una acción tiene valor moral *sólo* si el agente no se siente inclinado a llevarla a cabo. Sobre la interpretación de Schiller, véase M.R. Acosta López, "¿Una superación estética del deber? La crítica de Schiller a Kant", *Episteme NS*, vol. 28, n° 2 (2008), pp. 1-24. En cualquier caso, el reproche en sí mismo es una clamorosa malinterpretación: el deber no se opone en Kant a la inclinación sensible como elementos excluyentes. La inclinación sensible está *siempre* (en toda acción) presente, pues ella proporciona la materia de toda acción. Ahora bien, si se trata de determinar la cualidad moral de la acción, entonces —y esto es lo único que afirma Kant— los elementos necesarios sólo pueden encontrarse en la forma conceptual de la materia de la acción. Sobre esto, correctamente, véase V. Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden". Eine Theorie der Politik*, Darmstadt, 1995, pp. 186-187.

<sup>628</sup> Véase KpV, V, 93.

de entrada y por defecto, *variable*: ante un mismo conjunto de circunstancias, la conducta de un mismo individuo, de entrada y por defecto, varía, puesto que de entrada y por defecto varía el conjunto de fines que persigue. Quizás en determinados casos concretos observemos después que la conducta de determinados sujetos permanece constante, pero ello será siempre una constatación a posteriori de un estado de cosas contingente.

Pues bien, el otro tipo de inferencias que realiza el juicio moral –y que nosotros realizamos continuamente sin apenas darnos cuenta– en relación con el problema de la visibilidad tiene como base el razonamiento siguiente: puesto que las circunstancias son las mismas en el caso A y el caso B (lo puedo constatar), si el agente actuase moralmente tendría que actuar igual en el caso A que en el caso B (pues el hecho de que sea una acción moral implica que la inclinación es irrelevante y no tiene entidad suficiente como para distinguir ambos casos). Ahora bien, el agente ha actuado de manera distinta en el caso A que en el caso B. Por lo tanto, necesariamente ha actuado por inclinación, y no por deber, en alguno de los dos casos (o en los dos). Es decir, si la acción del agente varía ante circunstancias iguales, por definición tiene que co-variar en función de las inclinaciones que en cada caso se tengan y, por lo tanto, no es una acción moral. Si el tendero vende al mismo precio a dos compradores experimentados, pero vende por encima de su precio a una joven inexperta, el juicio moral concluye ya, sin esperar a comprobar nada más, que la acción conforme al deber inicial no es sin embargo una acción por deber. En efecto, el contenido desplegado de la noción de “acción moral” implica que la acción moral *tiene que ser invariante* ante todos los cambios de inclinaciones y ante todos los cambios de circunstancias dependientes de inclinaciones, por lo que es capaz de concluir que la diferencia en la acción del tendero en el caso A y en el caso B es signo inequívoco de incorrección moral.

Con esto damos por explicitados y por suficientemente formulados el problema de la visibilidad de la acción moral y los mecanismos inferenciales que el juicio moral pone en juego para sortearlo. Kant se hace cargo de esta problemática – como es sabido– mediante la distinción entre *Legalität* y *Moralität*. El término “Legalität” no aparece como tal en GMS, sino que aparece por primera vez en el capítulo III de la Analítica de KpV, en el contexto de la introducción de la noción de “móvil”<sup>629</sup>. Sin embargo, en GMS sí aparece un predecesor directo de esa noción: la noción de *Pflichtmässigkeit*, como opuesta a la noción de acción por deber (*aus Pflicht*). Se puede asumir, como indica el propio Kant<sup>630</sup> la continuidad entre estos dos pares de conceptos, pero es muy importante insistir en que *no* se puede asumir, sin

<sup>629</sup> KpV, V, 71.

<sup>630</sup> KpV, V, 81.

embargo, la continuidad entre ambos y la diferencia entre moral y derecho. Como han notado ya muchos intérpretes<sup>631</sup>, la diferencia que está detrás del par de conceptos "por deber" (moralidad) – "conforme al deber" (legalidad) *no* es la misma diferencia que separa la legislación ética (moral) y la legislación jurídica (derecho). Los conceptos de "conformidad al deber" y "legalidad" de GMS y KpV pertenecen inherentemente a la teoría moral, y son elementos necesarios de la teoría de la visibilidad de la acción moral. La teoría de la dos legislaciones, por el contrario, aparece en la *Einleitung der Metaphysik der Sitten*<sup>632</sup> y presenta el concepto de "legalidad" (como opuesto a la moralidad) en términos del tipo de *actitud* que adopta el sujeto frente al deber. La diferencia entre legalidad y moralidad, tal y como aparece en MdS, tematiza el tipo de actitud del sujeto frente a la ley de la razón y engloba, de hecho, las dos formas de cumplimiento del deber posibles para el sujeto. En cuanto tipo de actitud y modo de ejecutar externamente la ley de la razón, la legalidad *no* es algo específicamente jurídico: podría asumirse esa misma actitud para cualquier ley de la razón (también para supuestos principios materiales de la virtud).

Una vez establecidos los elementos esenciales del problema de la visibilidad de la acción moral, y una vez situadas en su contexto sistemático las nociones de *Pflichtmässigkeit / Legalität* y [acción] *aus Pflicht / Moralität*, que brotan precisamente de ese problema, podemos fijarnos ahora en lo paradójico de la situación a la que hemos sido conducidos.

De todo lo anterior se sigue que si nos restringimos al análisis de la acción material singular llevada a cabo por el agente, entonces ambos tipos de conducta (la motivada por el deber y la no motivada por el deber pero conforme externamente a él) son *idénticas* entre sí y por tanto *indistinguibles*. Además, puesto que –como hemos visto más arriba– los hombres estamos estructuralmente y por principio *limitados* a ese punto de vista, es decir, puesto que todos los individuos son meros observadores externos de la conducta (e incluso de la suya propia), resulta que la imposibilidad de distinguir ambos tipos de conducta es irreductible.

Ahora bien, ello quiere decir que desde el punto de vista externo (y no tenemos otro punto de vista), "actuar por deber" se *reduce* a "actuar conforme al deber". En efecto, el *contenido* material del deber (el qué-debe-hacerse) está ya *enteramente* expuesto en la conducta de quien actúa conforme al deber, y además por definición, puesto que si fuese así no estaría actuando conforme al deber. Materialmente no hay nada "más" que el agente por deber tenga que hacer. Es verdad que la consideración

<sup>631</sup> Véanse, por ejemplo W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlín-Nueva York, 1984, p. 74, y Martínez Marzoa 2002 (*op. cit.* en p. 35, nota 65), p. 41. Véase también J.F. Kervégan, "Le Droit cosmopolitique como Droit", *Logos*, vol. 42 (2009), pp. 9-24.

<sup>632</sup> MdS, VI, 214.

global de la conducta del agente puede ayudar a establecer si se trata de una conducta moral o no (siguiendo el tipo de razonamiento señalado un poco más arriba): al percibir variaciones de la conducta externa que co-varíen con las inclinaciones que nosotros suponemos en el agente, podemos excluir verosímilmente ciertas acciones como incorrectas. Sin embargo, el mismo problema se reproduce igualmente en este nivel: desde el punto de vista externo un agente que siempre actúa por deber (y por tanto conforme al deber) resulta ser perfectamente indistinguible de otro agente que actúa conforme al deber *en todos los casos*, aunque las razones de su actuación sean en todos esos casos absolutamente inmorales. Y con esto llegamos al fondo de la cuestión, porque no hay más ayudas hermenéuticas que resuelvan este problema.

Por escandaloso que pueda resultar, del análisis kantiano de la acción moral se sigue en efecto que la moralidad se reduce externamente a la mera legalidad, y que "actuar por deber" es, desde este punto de vista, exactamente *lo mismo* que "actuar conforme al deber en *todos los casos posibles*". Este fenómeno tiene una presencia ambigua en los textos, pero se puede documentar en el hecho de que, en la primera aparición de la oposición "*Pflichtgemäß*" / "*aus Pflicht*" que aparece en su obra, Kant rechaza el primer término porque en él (es decir, cuando hay *mera* conformidad al deber) dicha conformidad "es sólo muy contingente y precaria". El pasaje completo dice así:

Pues lo que ha de ser moralmente bueno no es suficiente con que sea *conforme* a la ley moral, sino que tiene que suceder también *por mor de la misma*; de no ser así, esa conformidad es sólo muy contingente y precaria, porque el fundamento immoral ciertamente producirá de vez en cuando acciones conformes a la ley, pero a veces acciones contrarias a ella.<sup>633</sup>

En este texto se puede encontrar, en efecto, la clave para comprender correctamente el sentido de la distinción entre lo que, en Kant, es por deber y lo que es meramente conforme al deber. Su sentido es que el hecho de que las acciones que no se hacen "por deber" sean "conformes al deber" es una pura casualidad, una simple coincidencia que no tiene nada que ver con la intención de obrar bien, sino con que los fines que yo persigo en un determinado momento *coincidan* con lo que la moral exige de mí. Ahora bien, si la insuficiencia del fundamento immoral radica en que sólo de manera "muy contingente y precaria" produce acciones conformes al deber, entonces la suficiencia moral de un fundamento consistirá en producir dichas acciones de una manera que no sea contingente y precaria, sino segura y estable. Pero ¿qué acciones

---

<sup>633</sup> GMS, Ak., IV, 390.

tiene que producir? ¡Esas mismas acciones! ¡Las acciones conformes al deber! Y no hay otras que éstas, ni puede haber otras que éstas, y es absolutamente decisivo darse cuenta de ambas cosas. Actuar por deber se reduce, por lo tanto, a actuar conforme al deber *en todos los casos posibles* en los que se presente "esa" acción (es decir, sin dejar que las inclinaciones que contingentemente tenga el agente establezcan generen diferencia alguna). Supongamos que un hombre, enteramente virtuoso, consigue actuar por deber en todas y cada una de las ocasiones para la acción de su vida. Pues bien, lo único que eso significa es que ese hombre habrá actuado de manera conforme al deber en todos los casos, a diferencia de otros hombres, que actúan en conformidad con el deber sólo algunas veces. Esta identificación entre ambas cosas dentro de la hermenéutica de la acción tendrá una importancia decisiva en capítulos posteriores de nuestro trabajo, pero por el momento tenemos que detenernos aquí. Volvamos ahora al planteamiento delimitado en II.2.1.

Allí dijimos que la conducta moral, sea lo que sea lo que ella exige, comportará actuar de dicha manera "en todos los casos". Ahora bien, ¿qué significa eso de "en todos los casos"? ¿Cómo se define cuáles son los casos? Y, más concretamente, de acuerdo con la formulación decisiva del problema en este ámbito: ¿cuándo dos situaciones son *el mismo* caso? Esta es la cuestión sistemática que debemos abordar ahora.

### Capítulo II.3.

## LA NOCIÓN DE MÁXIMA Y EL PRINCIPIO SUPREMO DE LA MORALIDAD

Hemos visto en el capítulo anterior (II.2) cómo la fórmula kantiana de la moralidad, aparentemente vacía y circular (el deber moral consiste en actuar por deber), generaba una serie de profundas restricciones en el horizonte práctico moderno, y cómo estas restricciones constituían ya una serie de criterios de búsqueda de cara al completo despliegue de la noción de "deber moral". Pues bien, una de esas restricciones (que formulamos en el punto II.2.2, a) establecía que, fuese el que fuese el contenido de la obligación moral, tendría que ser algo que yo –y cualquier otro individuo– estemos obligados a hacer *en todos los casos*. Es decir, algo que tendremos que hacer independientemente de cuáles sean nuestras inclinaciones y nuestros fines del momento. En efecto, en virtud del gesto originario y fundador de Kant todas las diferencias sensibles-receptivas han quedado inutilizadas, y no tienen ya capacidad para diferenciar casos. Por lo tanto, queda establecido que los datos relativos a los fines **no** pueden influir en la configuración de los datos relativos a las circunstancias: éstos son independientes de aquellos. Ahora bien, ¿qué queda al prohibir esta dependencia? ¿En virtud de qué criterios se establecen cuáles son "todos los casos" en los que debo actuar igual? ¿Qué elementos regulan la identidad y la diferencia en el conjunto de las circunstancias?

El tratamiento sistemático de estas preguntas nos introduce en un terreno que ha sido comparativamente poco trabajado en la bibliografía especializada y que, sin embargo, esconde una de las claves –si no *la* clave– para la solución del problema práctico. Nos referimos a la noción kantiana de "máxima".

### II.3.1. El problema de las máximas en la bibliografía secundaria

Se puede decir que hasta la década de 1990 el concepto de "máxima" ha sido un asunto relativamente desatendido en la literatura kantiana especializada<sup>634</sup>. Entre las

---

<sup>634</sup> Sobre la noción kantiana de máxima puede verse un análisis detallado en U. Thurnherr, *Die Ästhetik der Existenz: über den Begriff der Maxim und die Bildung von Maximen bei Kant*, Tübinga, 1994, especialmente el capítulo 1. Sobre la historia del concepto de máxima véase el apéndice histórico de R. Bubner, *Handlung, Sprache und*

pocas excepciones a esa relativa desatención cabe destacar el clásico artículo de Rudolf Bittner, *Maximen*<sup>635</sup> –publicado en 1974 y que, precisamente por su soledad dentro del panorama de estudios kantianos, se convirtió en texto de referencia ineludible para todas las discusiones posteriores–, y el análisis previo que desarrollaba Otfried Höffe en su trabajo de 1977 titulado "Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen"<sup>636</sup>. El propio Höffe constataba en 1977 la poca atención que se había prestado al asunto:

Mientras que sobre el procedimiento de la universalización y los propios ejemplos de Kant existen numerosas investigaciones, casi nunca se considera necesario realizar un análisis más detenido acerca del objeto [es decir, de aquello que se universaliza].<sup>637</sup>

Y citaba a unos pocos autores (entre los que se encontraba Bittner) como excepciones.

En efecto, aunque en el fondo el problema de las máximas estaba sobrevolando por encima de otras cuestiones que sí fueron muy discutidas (por ejemplo, en el debate sobre la universalizabilidad y el sentido de los *universality tests*, protagonizado en gran medida por Hare y Singer), en general el concepto de máxima no ocupó en ningún momento el centro de atención. Posteriormente se fue reconociendo poco a poco la importancia de la noción de máxima para la interpretación general de la filosofía moral kantiana, y hoy en día hay ya numerosísimos trabajos al respecto<sup>638</sup>. En cualquier caso, la cuestión que nos interesa para este trabajo se puede desarrollar partiendo de aquellos primeros estudios, y de hecho vamos a elaborar lo que aquí llamaremos "el problema de las

---

*Vernunft*, Frankfurt, 1982. pp. 196 y ss. Sobre la delimitación del concepto de decisión, véase Martínez Marzoa 2000 (*op. cit.* en p. 212, nota 569).

<sup>635</sup> R. Bittner, "Maximen", en G. Funke (ed.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Maguncia, 1974, vol. II, pp. 485-498.

<sup>636</sup> O. Höffe, "Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 31, 3 (julio-septiembre de 1977), pp. 354-384.

<sup>637</sup> *Ibidem*, p. 356.

<sup>638</sup> Ejemplos de ello en los últimos veinte años son: M. Albrecht, "Kants Maximenethik und ihre Begründung", *Kant-Studien*, 85 (1994), pp. 129-146; R. Bubner, "Another Look at Maxims", en P. Cicovacki (ed.), *Kant's Legacy. Essays in Honor of Lewis White Beck*, Rochester, 2001, pp. 245-259; O. Höffe, "Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund (§§ 4-6, 27-30)", en O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, Berlín, 2002, pp. 63-80; R. McCarty, "Maxims in Kant's Practical Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, 44 (2006), pp. 65-83; H. Pauer-Studer, "Maximen, Identität und praktische Deliberation. Die Rehabilitierung von Kants Moralphilosophie", *Philosophische Rundschau*, 45 (1998), pp. 70-82; N. Potter, "Maxims in Kant's Moral Philosophy", *Philosophia*, 23 (1994), pp. 59-90, y J. Timmermann, "Kant's Puzzling Ethics of Maxims", *Harvard Review of Philosophy*, 8 (2000), pp. 39-52.

máximas" al hilo de ciertas dificultades que aparecían ya en aquellos trabajos pioneros citados más arriba.

Kant ofrece las definiciones fundamentales del concepto de "máxima" en GMS<sup>639</sup> y KpV<sup>640</sup>, pero hace un uso intenso y extensísimo de este concepto a lo largo de sus textos sobre filosofía moral. Pues bien, el problema al que nos referimos surge cuando nos preguntamos si estas definiciones se refieren a reglas cualesquiera de conducta, es decir, si se refieren a *todas* las posibles reglas de conducta. En efecto, O. Höffe comenzaba su trabajo de 1977 denunciando el presupuesto "indiscutido" en los estudios especializados de que la prueba kantiana de universalización concierne a *todo* tipo de reglas de acción, es decir, que el imperativo categórico se puede aplicar a cualesquiera reglas de conducta<sup>641</sup>. La denuncia de este supuesto a su vez se dirigía contra ciertos intentos, en la literatura especializada, de desacreditar el imperativo categórico buscando contraejemplos banales e irrisorios: las máximas "cantar diariamente una canción"<sup>642</sup>, o "levantarse pronto" y "acostarse pronto" parecen moralmente irrelevantes y sin embargo, si el imperativo categórico se puede aplicar a cualesquiera reglas de conducta, la filosofía moral kantiana tiene, al parecer, algo que decir sobre ellas. Bittner lo formulaba de la siguiente manera: "se ha reprochado a Kant que también una regla como 'quiero cenar cada lunes en casas de amigos' se neutraliza a sí misma cuando se la convierte en una ley universal (si se presupone que los amigos a los que visito cenan conmigo y que sólo se puede cenar una vez al día), aunque es evidente sin embargo que no hay en ello nada de inmoral"<sup>643</sup>. De hecho, algunos intérpretes llegaban más allá y razonaban del siguiente modo: puesto que algunas de esas máximas superan sin problemas la prueba del imperativo categórico, resulta que según Kant "cantar diariamente una canción" es un deber moral.

<sup>639</sup> "Máxima es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, el que serviría de principio práctico también subjetivamente a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear) es la ley práctica". GMS, IV, 400, nota.

<sup>640</sup> Principios prácticos son aquellas proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad bajo la que se subsumen varias reglas prácticas. Dichos principios son subjetivos, o *máximas*, cuando la condición es considerada válida sólo para la voluntad del sujeto en cuestión; pero son objetivos o *leyes* prácticas cuando dicha condición es considerada como objetiva, es decir, como válida para la voluntad de todo ser racional". KpV, V, 19. También en la *Rechtslehre* define Kant lo que es una máxima, pero no consideramos que la definición que allí aparece ("Máxima es [...] el principio subjetivo para obrar, que el sujeto mismo convierte en regla suya (a saber, cómo quiere actuar)" (MdS, VI, 225) "corrija" en ningún sentido las definiciones anteriores, como han sostenido algunos intérpretes.

<sup>641</sup> Höffe 1977 (*op. cit.* p. 240, nota 636), p. 356.

<sup>642</sup> Que es un ejemplo que tratan C. D. Broad, *Five types of ethical theory*, Nueva York, 1930, p. 127, y N. Hoerster, "Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten", en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II, Friburgo, 1974 pp. 455-475, p. 456.

<sup>643</sup> Bittner 1974 (*op. cit.* p. 240, nota 635), p. 487.



Al margen de que esta última estrategia de desacreditación del imperativo categórico sea palmariamente absurda, porque confunde "moralmente permitido" con "moralmente ordenado"<sup>644</sup>, es muy reveladora —y es lo que más nos interesa ahora— la contraestrategia que ponen en juego Höffe y Bittner en los artículos citados para desactivar el peligro. Puesto que la aplicación del imperativo categórico a reglas de conducta banales puede producir problemas, se *niega* que el imperativo categórico pueda aplicarse *a todo tipo de reglas de conducta*. Höffe escribía:

tanto por su significado literal como (proposiciones) *maximae*, es decir, como los amplios enunciados [*Sätze*] situados en el punto más alto de una cadena de silogismos (prácticos), que sirven para la derivación de otros enunciados, sin ser ellos mismos derivados, como también por la citada determinación de las máximas como principios prácticos [*Prinzipien*], no se trata en ellas de cualesquiera reglas adoptadas por uno mismo.<sup>645</sup>

Y así también se pronunciaba Bittner: "reglas como la del uso de la noche de los lunes no son máximas, sino son solamente preceptos [*Vorsätze*], y por ello no están sujetas directamente a la prueba moral de la posible universalidad"<sup>646</sup>. Por tanto, el imperativo categórico, según Höffe y Bittner leen a Kant, *no* se aplica a todo tipo de reglas (incluyendo entre ellas a las moralmente "irrelevantes"), sino sólo a un tipo *determinado* de reglas (las cuales reciben entonces, legítimamente, el nombre de máximas).

De lo que se tratará, entonces, es de encontrar las características diferenciales y específicas de estas las máximas frente a "cualquiera reglas adoptadas por uno mismo" y muy especialmente frente a los meros preceptos triviales. Lo que nos interesa de todo esto, como hemos insinuado ya, es lo que esta estrategia tiene de síntoma general, de modo de proceder genérico. Y es que un movimiento de este tipo o de un tipo similar se encuentra en casi todos los comentaristas que se han dedicado a la cuestión de las máximas. Casi todos los comentaristas, explícita o implícitamente, tratan de cualificar las máximas de modo que entre ellas no puedan figurar ya cosas tan banales como "hacerse la cama", "cantar a las 8 de la mañana" o similares, de modo que el imperativo categórico quede a salvo del peligro de trivialización. Y para reducir el ámbito de aplicación del imperativo categórico y evitar las banalizaciones

<sup>644</sup> Lo que no supera la prueba del imperativo categórico está "moralmente prohibido". Pero lo que supera la prueba no está "moralmente ordenado", sino sólo "moralmente permitido". Este error categorial de bulto (que sí cometía por ejemplo C. D. Broad, *op. cit.*, p. 231, nota 138, p. 128) por fortuna se lee cada vez menos.

<sup>645</sup> Höffe 1977 (*op. cit.* p. 240, nota 636), p. 359

<sup>646</sup> Bittner 1974 (*op. cit.* p. 240, nota 635), p. 487.

de este tipo, casi todos ellos establecen un conjunto de restricciones que sólo cumplen las máximas.

Así, por ejemplo, Höffe desarrolla cinco "momentos" característicos de las máximas<sup>647</sup>: a) sólo se refieren a la conducta consciente y voluntaria, b) valen para muchos casos concretos (son principios), c) deben su validez al reconocimiento por parte del agente (no son una regularidad observable externamente), d) no se refieren a las acciones, sino a las reglas de determinación de la voluntad y e) no se trata de cualquier regla adoptada por el agente, sino de las más generales e inderivables de otras, las primeras. Este tipo de estrategia se constata también en otros intérpretes, que hablan de subjetividad, universalidad y "volitividad" de las máximas.

Pues bien, dentro de esta estrategia general de salvación del imperativo categórico, una de las cualificaciones más utilizadas, y la única que nos interesa en este trabajo<sup>648</sup>, es la que figura como elemento e) de la lista de Höffe y también en el artículo de Bittner: las máximas son, se dice, una reglas de conducta *especialmente generales*; las máximas se distinguen así de las prescripciones cotidianas (como por ejemplo levantarse pronto o irse pronto a la cama) en que no dependen de determinaciones de la voluntad más generales: las máximas expresan las determinaciones fundamentales de la voluntad, el tipo de vida que se quiere llevar (y no en vano el propio Bittner<sup>649</sup> reconoce estar siguiendo el camino hollado por L. White Beck cuando éste hablaba de que una máxima es un "principio general de vida" [*general policy of life*] o una "pauta de vida" [*pattern of life*]. Las máximas, dice Bittner, son por tanto "reglas de vida" [*Lebensregeln*] y expresan el tipo de persona que quiere ser uno. Las máximas contienen el modo de llevar una vida en cuanto totalidad, pero, como dice Höffe, aplicadas a aspectos fundamentales y tipo de situaciones de vida de la máxima generalidad. Esta característica, en efecto, es la que permite resolver la complicación que suponía "cantar todos los días". "Cantar todos los días" es una mera regla particular y no una máxima, por lo tanto no es directamente objeto del criterio moral<sup>650</sup>. Además, este modo de cualificación de las máximas por su elevado nivel de

<sup>647</sup> Höffe 1977 (*op. cit.* p. 240, nota 636), pp. 357-359.

<sup>648</sup> Puesto que en las demás notas del concepto de "máxima" (como "subjetividad" y "volitividad") estamos esencialmente de acuerdo.

<sup>649</sup> Cfr. nota 8 de su artículo.

<sup>650</sup> Es verdad que Höffe distingue también ([*op. cit.* p. 249, nota 636], p. 360) un nivel de generalidad mayor aún que el de las máximas: las *formas de vida* [*Lebensformen*]. Máximas y principios de formas de vida configuran la vida como un *todo*, pero esta cercanía de las máximas a aspectos fundamentales de y situaciones tipo de la vida es al mismo tiempo lo que las diferencia de las formas de vida, que describen proyectos de vida más amplios y abstractos. Ese nivel de generalidad todavía más alto es el que corresponde, según Höffe, a lo que Aristóteles llamaba *βροζ* y Kierkegaard llamaba *Existenzmodus*. Esta división, en todo caso, no afecta a lo que estamos diciendo, pues tanto máximas como formas de vida son "más generales" (y eso es lo que importa) que las prescripciones cotidianas.

generalidad tiene, según sus defensores, un clarísimo respaldo textual en el famoso pasaje de KpV, V, 19 según el cual las máximas "*mebrere Regeln unter sich haben*".

Pues bien, esta estrategia de interpretación no ha cambiado tampoco, de manera general, en el horizonte de los trabajos más recientes<sup>651</sup>. De hecho, podemos apoyarnos en algunos de estos trabajos para perfilar de manera generalizada y sistemática el problema en cuestión.

El problema, tal y como ha sido definido hasta el momento, consistía en encontrar un criterio o conjunto de criterios que permitan diferenciar las máximas sobre las que actúa el imperativo categórico de las descripciones de la acción que son moralmente irrelevantes, puesto que éstas últimas no parecen ser aptas para el enjuiciamiento práctico. Y hemos visto que la respuesta era: las máximas se distinguen de los meros preceptos por un especial nivel de generalidad. Pues bien, en su formulación más abstracta, en la que se tiene en cuenta no solamente la mayor o menor generalidad, sino todos los rasgos de la situación, dicho problema se corresponde con el llamado "problema de las descripciones relevantes" [*problem of relevant descriptions*] de la acción, que ha sido tratado especialmente en la literatura especializada anglosajona<sup>652</sup>. Su análisis y discusión debe tomar como fuente a G.E.M. Anscombe<sup>653</sup>, quien colocó este problema en el centro de su enmienda a la totalidad de la ética moderna, pero para lo que nos interesa ahora nos bastará con la siguiente formulación. El problema de las descripciones relevantes surge cuando se acepta que: a) una misma acción puede describirse con verdad de muy distintas maneras, y b) el resultado del enjuiciamiento práctico puede variar en función de cuál sea la descripción elegida. ¿Cómo elegir entonces la adecuada? En efecto, como escribe O'Neill:

Incluso aunque en un determinado caso convengamos en una descripción de lo que se ha hecho, y esa descripción sea verdadera del caso, siempre habrá otras descripciones verdaderas. Si otras personas consideran que

<sup>651</sup> Como ejemplo en este punto del proceder característico de los comentaristas podemos tomar Lequan 2001 (*op. cit.* en p. 197, nota 515). Lequan considera que la ética de Kant es "una ética de las máximas-preceptos y no de las máximas-reglas u opiniones subjetivas" (p. 178) y que la diferencia entre una cosa y otra consiste precisamente en esto: "La máxima-precepto se distingue de las decisiones e intenciones ordinarias, como por ejemplo [la decisión] de levantarse a tal hora. Expresa una determinación fundamental del querer, y no una mera regla de higiene vital" (p. 177).

<sup>652</sup> Para un panorama sistemático de la cuestión, véase O. O'Neill, "Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, n° 54 (2004), pp. 301-316.

<sup>653</sup> G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33, 124 (1958), pp. 1-19; después en *idem*, *Collected Philosophical Papers*, vol. 3: *Ethics, Religion and Politics*, Oxford/Mineápolis, 1981, pp. 26-42; eds. esp.: "La filosofía moral moderna", en *idem*, *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, Pamplona, 2005, pp. 95-122, e *idem*, "La filosofía moral moderna", en M. Platts (comp.), *Conceptos éticos fundamentales*, Ciudad de México, 2006, pp. 27-53.

una u otra de estas descripciones verdaderas alternativas es más persuasiva o tiene un mayor significado ético, ¿cómo debemos responderles? No tenemos más que pensar en las distintas descripciones del acto en cuestión que se han utilizado en los debates sobre el aborto, la guerra civil u otros enfrentamientos políticos, para darnos cuenta de que la elección de una descripción en vez de otra podría tener importantes consecuencias éticas, y que no hay un modo simple o general de elegir cuál es la descripción más apropiada o relevante de un determinado acto.<sup>654</sup>

Las consecuencias que este problema tiene para la filosofía moral moderna en general, y para la filosofía moral kantiana en particular, son, según estos autores, evidentes. Si una misma acción cae bajo diferentes descripciones todas ellas verdaderas, y el resultado del enjuiciamiento práctico puede depender de cuál sea la descripción elegida, entonces la propia idea de un criterio de enjuiciamiento moral de la conducta se derrumba. Y, en concreto, se derrumba el imperativo categórico, en la medida en que pretende fundamentar principios de la acción. Así, Anscombe escribe sobre Kant:

nunca se le ocurrió que una mentira podría describirse relevantemente de cualquier modo excepto como una simple mentira. Su regla sobre las máximas universalizables es inútil si no se estipula qué debe considerarse como descripción relevante de una acción con vistas a construir la máxima sobre ella.<sup>655</sup>

Esta última frase contiene la clave y la esencia del problema tratado en esta sección: hay que estipular qué se considera una *descripción relevante de la acción* (es decir, una máxima en sentido estricto) y, si no se establece tal cosa, el imperativo categórico resulta completamente *inútil*<sup>656</sup>.

---

<sup>654</sup> O'Neill 2004 (*op. cit.* en p. 244, nota 652), p. 308.

<sup>655</sup> Anscombe 1958 (*op. cit.* en p. 244, nota 653), p. 27.

<sup>656</sup> Y es en estos términos tan precisos como el problema ha sido tratado en el seno de lo que alguna vez –la expresión aparece por ejemplo en Elijah Millgram ("Does the Categorical Imperative give rise to a contradiction in the will?", *The Philosophical Review*, vol.112, núm. 4 [octubre de 2003])– se han llamado las *New Kantians*: O. O'Neill, Ch. Korsgaard, B. Hermann, y el maestro de todas ellas, John Rawls. En efecto, este grupo de investigadoras, aun con todas las diferencias individuales que hay entre ellas, ha desarrollado una formalización e interpretación del imperativo categórico a la que llaman "*the CI – procedure*" y ha dado un nuevo empuje a la filosofía práctica de Kant en el ámbito anglosajón.

### II.3.2. Conceptualidad y universalidad. Respuesta al problema de las máximas

Nótese, sin embargo, la dificultad que hay en todos estos planteamientos. Si encontrásemos un filtro de descripciones de conducta que dejase de un lado todas aquellas descripciones que no cualifiquen como máximas, entonces habríamos resuelto, desde luego, los problemas de muchos comentaristas (entre ellos, todos los tratados en esta sección), pero también habríamos entrado en una dificultad sistemática mucho mayor. Pues si el imperativo categórico es una norma "en la que, como piedra de toque se debe examinar el contenido moral de *toda* acción"<sup>657</sup>, y las banalidades como "lavarse los dientes", pese a ser muy banales, son también acciones, entonces al establecer ese filtro habríamos echado por la borda parte de la conducta (o al menos ciertas formas de describirla) que se supone que debíamos poder enjuiciar. En efecto, si tan conducta mía es que me lave los dientes todas las noches como que me proponga no mentir, ¿con qué legitimidad podemos excluir lo primero –y sólo lo primero– como no enjuiciable? ¿En virtud de qué criterio podemos afirmar que lo primero no forma parte de "lo práctico" y lo segundo sí? ¿O se trata solamente de una cuestión de lenguaje? ¿Será que nuestra propia forma de describir la conducta cuando queremos enjuiciarla desde un punto de vista práctico exige ya un cierto nivel de generalidad que impide formular cosas como "lavarse los dientes por las noches"? ¿Hay algo así como formas correctas y formas incorrectas de describir la conducta? Estas preguntas, y las preguntas que de ellas se derivan, sólo pueden ser discutidas en un nivel de tratamiento un poco más sistemático.

En primer lugar, si tenemos que analizar el problema de la descripción de la conducta, es decir, el problema de *cómo* se describe, tendremos que determinar antes *qué* es lo que se describe. Lo que se describe en una máxima es una pauta de conducta, es decir, una *decisión*. Recuperemos lo que habíamos establecido en II.1.3, B. Allí definimos una máxima (en sentido genérico) como una función que vinculaba estados de cosas con acciones materiales.

Si recordamos la definición conjuntista de *función* (o aplicación), recordaremos que una función es una correspondencia entre dos conjuntos X (llamado dominio) e Y (llamado imagen) tal que i) todos los elementos de X tienen al menos una imagen en Y, y ii) este elemento imagen es único. Trivialmente, una correspondencia no puede ser una aplicación cuando hay algún elemento del dominio que tiene más de una imagen (por la condición ii), o cuando hay algún elemento de A que no tiene imagen, es decir, cuando hay algún elemento de A que no pertenece al dominio (por la

<sup>657</sup> KpV, V, 155 (la cursiva es nuestra).

condición i). Si traducimos al caso que nos ocupa la definición de función matemática se comprueba trivialmente que una *decisión* es una correspondencia entre los conjuntos A y B tal que i) a todas las circunstancias posibles se les asigna una conducta material, y ii) a ninguna circunstancia posible se le asigna más de una conducta material.

Esta mera traducción comporta ya la dificultad siguiente: por un lado, puesto que los elementos del conjunto de partida en el caso de la decisión son circunstancias *posibles*, este conjunto será, al menos potencialmente, infinito. Pero por otro lado, acabamos de decir que sólo se tratará realmente de una decisión si está definida para todo el conjunto de partida, con lo cual nos enfrentamos a la exigencia aparentemente absurda de que toda decisión asigne conductas materiales a un número infinito de circunstancias posibles. Algo así como si para poder decir que efectivamente me he decidido a hacer algo tuviese que especificar explícitamente cuál será mi conducta ante cualquier circunstancia posible.

Ahora bien, este modo de plantear la cuestión presupone ya que la presencia o no presencia efectiva de decisión se juega en el plano de las representaciones psíquicas. Y esto es justamente lo que no ocurre. Según el concepto de decisión que queremos defender, la tematización consciente *no* es condición necesaria ni suficiente para que haya decisión. Puede haber decisión sin que haya adopción explícita y consciente de ella, y además la mera representación explícita y consciente de un "querer" o un "deseo" no garantiza que haya decisión. En efecto, según la delimitación del concepto de decisión que aquí estamos defendiendo la distinción entre acción y omisión materiales (entre "hacer" y "no hacer") es absolutamente irrelevante. Tan decisión es la de bajar a comprar el periódico como la de conservar la vida, sólo que esta se despliega la mayor parte de las veces en un *no hacer* determinadas cosas, en un evitar hacer ciertas cosas (como por ejemplo, cruzar una carretera sin mirar a ambos lados).

Que estas decisiones que por lo general no se adoptan explícitamente (como por ejemplo la decisión de conservar la vida) siguen siendo decisiones en el sentido que aquí estamos manejando se demuestra en el hecho de que considerarla como una decisión es el *único modo* de poder entender determinadas conductas materiales del decidiente (como por ejemplo, en este caso, las precauciones que continuamente tomamos en el trato con los productos o situaciones peligrosas).

De hecho, tan poco tiene que ver la decisión con las representaciones psíquicas, que incluso en los casos de decisión en los que sí se produce una tematización consciente de las circunstancias tampoco se determina, por lo general, *explícita* y *conscientemente* lo que hay que hacer en *todas* las circunstancias posibles. Lo que sucede en estos casos es que la función se define conscientemente (=explícitamente) sólo para un subconjunto de A, que es el que agrupa las condiciones que el sujeto que toma la

decisión considera *relevantes*, y en el resto del conjunto A la función está definida *por defecto*. (Por supuesto, en las decisiones que no son explícitamente tomadas como tales pero son deducibles de la conducta, esta definición por defecto ocurre también trivialmente, y además, en todos los casos). Veamos con un poco más de detenimiento qué quiere decir esto de que algunas (o todas) las asignaciones particulares que componen una decisión estén definidas *por defecto*.

Hemos dicho que la decisión es la adopción efectiva de uno de los brazos de una disyuntiva práctica, y en este sentido hemos subrayado que la tematización psíquica explícita no es condición necesaria ni suficiente de que haya decisión. La condición necesaria y suficiente de que haya decisión es más bien que la disyuntiva práctica me sea de algún modo presente; mientras lo sea, y por mucho que aparentemente yo no esté 'haciendo nada', me estaré decidiendo por alguna de sus dos posibilidades, toda vez que en este contexto "no hacer" es tan decisión como "hacer". Puesto que, por un lado, la tematización psíquica no es condición necesaria ni suficiente de la presencia de decisión, y por otro lado, para que haya decisión ésta tiene que estar definida en todos los casos en los que ella funciona como decisión, es evidente que debe haber un modo de definición de las asignaciones que no sea el modo psíquicamente explícito. Y a éste modo es precisamente al que nos hemos referido al final del apartado anterior bajo la idea de 'definición por defecto'.

Esto, en cualquier caso, es una evidencia bastante clara y no necesita especial elaboración: todas las decisiones que se toman (y con mayor razón, las que no se toman explícitamente) se insertan en un cuerpo de presupuestos tácitos que sólo se explicitan en casos límite y que, sin embargo, co-determinan y completan, si es que no las determinan por completo, dichas decisiones. En efecto, casi todas las decisiones que tomamos funcionan bajo el presupuesto de una *validez limitada*, por la cual éstas solo tienen validez mientras no entren en conflicto con otras decisiones u objetivos que funcionan como prioritarios. Ejemplos de estas decisiones prioritarias, nunca explícitamente tomadas, pero siempre ya asumidas, son la 'decisión' de no perder la vida, o incluso la 'decisión' de no sufrir perjuicios físicos (con todo el rango de variabilidad que aquí se quiera introducir) en la propia persona. Así, cuando yo decido ir de vacaciones a la Sierra, doy por hecho (y por eso ni lo menciono) que no iré si por alguna circunstancia particular ir a la Sierra comporta necesariamente, por ejemplo, la pérdida de un brazo. Estas decisiones de fondo no se toman conscientemente ni se adoptan en un momento determinado, sino que son más bien el *contexto en el que siempre ya nos estamos moviendo*.

Hasta tal punto es para todo el mundo evidente, natural y lógico el hecho de que las decisiones estén supeditadas a la decisión de, por ejemplo, conservar la vida, que se olvida continuamente y a cada paso —como sucede casi siempre con lo

evidente y natural— su carácter meramente  *fáctico*, es decir, su carácter de puro hecho contingente, y se le concede un rango de necesidad. Este cambio modal es el que está detrás de multitud de usos fraudulentos en los que incurre el lenguaje cotidiano a la hora de hablar de decisiones, como son casi todos los usos no meramente físicos del verbo poder (ejemplo: "no puedo contarte nada. Si lo hago me matarán", cuando es claro que yo sigo ahora y siempre pudiendo elegir contarte o no contarte).

Decimos, entonces, que por lo general nuestras decisiones se integran en una red o contexto articulado de decisiones ya tomadas (bien explícita o bien implícitamente) que se pone a prueba, como tal contexto, cada vez que varían las circunstancias dadas (es decir, a cada momento)<sup>658</sup>. Nótese que la jerarquización implícita de las decisiones, por articulada que sea, no es más que un modo de organización interna de las asignaciones que componen una decisión, la cual, en cualquier caso, sigue siendo una y la misma.

Se podría aducir como evidencia fenomenológica contra esto la posibilidad muy real de que, ante ciertas circunstancias inesperadas uno no sepa, sencillamente, qué hacer, pero a esto contestaríamos nosotros diciendo que si era una circunstancia posible en el momento en que se tomó la decisión entonces es que era (en algún modo de patencia) presente, y por tanto habría recibido (en algún modo) cierta asignación. En cualquier caso, lo que sucede en esas situaciones no es que uno no sepa de manera absoluta qué hacer, sino que más bien lo que hay es un *conflicto* entre distintas decisiones implícitas.

Pues bien, aclarado mínimamente esto, fijémonos en lo siguiente. Hemos dicho que la tematización psíquica no es condición necesaria ni suficiente de que haya decisión. Lo cual significa que puede haber decisión sin que haya tematización psíquica, y tematización psíquica sin que haya decisión. Pero esto *no* excluye que haya decisiones en las que sí se produce tematización psíquica de las circunstancias dadas y de las posibles conductas materiales. Y ese caso podría suceder, sin por ello dejar de ser en ningún momento una decisión, que el sujeto en cuestión hiciera una asignación tan compleja, elaborada y diferenciada que desapareciera la posibilidad de *enunciar razonablemente* tal decisión. Podría suceder que el decidiente distinguiese tantas circunstancias posibles que resultase imposible formular su decisión en los términos habituales. Y con ello entramos ya de lleno en el asunto de la descripción de la conducta.

---

<sup>658</sup> Para comprender a qué nos estamos refiriendo con esto de "contexto articulado de decisiones", quizás pueda servir de ayuda, salvando todas las distancias que hay que salvar, recordar la noción que utilizaba W.O. Quine al final de *Two Dogmas of Empiricism* (*The Philosophical Review*, 60 [1951], pp. 20-43; incluido después en *idem, From a Logical Point of View*, Cambridge, MA, 1953; 2ª ed. revisada 1961) para señalar que en ningún experimento se constata una ley aislada.



En efecto, puesto que en la definición de decisión como función matemática solo se exige que a toda situación posible se le asigne una conducta material (y nunca más de una), no se establece ni puede establecerse límite alguno a la posible complejidad de la asignación. Una decisión puede llegar a ser tan 'compleja' que la única forma de definirla sea *por extensión*, es decir, mencionando todos y cada uno de los posibles casos (por poner un ejemplo trivial: "en el caso de que llueva hago J, pero si llueve y son las 9 de la noche, entonces hago B; ahora bien, si además es sábado entonces hago C; etc.") y seguirá siendo una decisión en el sentido más estricto del concepto. Nótese que la complejidad de la asignación tiene que ver con el nivel de detalle que se considere relevante para considerar que dos circunstancias son distintas. Por seguir poniendo ejemplos triviales: en un nivel de descripción muy pobre puede considerarse que lo único relevante de una situación, de cara a una determinada decisión, es si el decidiente se encuentra o no en una posición de poder respecto de los afectados por su decisión. En tal caso, todas las (en principio infinitas) circunstancias posibles se reducen a dos: que haya o que no haya tal posición de poder, y la decisión se puede formular con una sola frase. Por el contrario, de cara a otra decisión, quizás lo que el agente considera relevante sea el color de los zapatos de los implicados, y entonces las posibles circunstancias distintas se disparan hasta cubrir la entera gama de los colores (y ello aún así en la medida en que se decida distinguir tonos de color).

Es claro que se podría eludir este problema –a saber, la posibilidad de que se dispare la complejidad de las descripciones hasta hacerlas inmanejables– si se demostrase que, en realidad, en nuestro modo de conducirnos rige y opera ya un criterio de individualización de las situaciones materiales que reduce el número de situaciones relevantes a la hora de tomar decisiones. En efecto las descripciones de decisiones volverían a ser manejables si hubiera algo así como un criterio 'premoral' (pues todavía no hemos entrado en lo que sea correcto o incorrecto desde el punto de vista moral) de lo "relevante de decisión" que redujese la inmensidad de casos posibles a un límite 'razonable'. Si en la ilustración que utilizábamos antes ("en el caso de que llueva hago J, pero si llueve y son las 9 de la noche, entonces hago B; ahora bien, si además es sábado entonces hago C; etc.") hubiese un criterio que mostrase, por ejemplo, la irrelevancia de que sean o no sean las 9 de la noche, y de que sea o no sea sábado, entonces la decisión quedaría simplificada a la siguiente asignación: "si llueve, hago J". Y entonces esta decisión podría ser un ejemplo de decisión inválida, e incluso podría quizás, con un poco más de trabajo, ser punto de partida para la derivación de un deber ("si llueve, no hacer J").

Resulta evidente que esto que acabamos de perfilar a partir de un análisis fenomenológico es, en el fondo, ni más ni menos que el "problema de las máximas"

("the problem of relevant description") localizado en la bibliografía especializada kantiana en el epígrafe anterior. Y de hecho, la solución del problema fenomenológico en términos de un criterio premoral de individualización es, en el fondo, la solución que han elegido la mayoría de los comentaristas kantianos cuando se han encontrado con el problema en alguna de sus caras, pues eso y no otra cosa es lo que había detrás de los intentos de cualificar las máximas como un tipo especial de descripción de reglas de acción.

El problema, en definitiva, puede ser formulado así: ¿se puede aplicar realmente el imperativo categórico a todas las reglas de conducta? ¿Son las máximas un tipo particular de descripciones de conducta, caracterizadas por su especial generalidad? ¿Hay algún modo de descripción de la conducta que sea el adecuado? Es decir, ¿hay algún modo general de establecer qué es lo relevante de cara a cada decisión? Nótese que si se encuentra un criterio general, más o menos abstracto, de lo que es relevante para la práctica, se habría resuelto el problema de la inmanejabilidad de ciertas decisiones, y al mismo tiempo se habría protegido al imperativo categórico del riesgo de banalización. Al mismo tiempo, puesto que ese criterio sería de orden cognoscitivo, supondría una determinación clara en cuanto al tipo de relación que une la esfera de lo teórico y la esfera de lo práctico.

Es muy importante entender que en este punto no se están jugando solamente detalles aislados de interpretación, sino cuestiones que después tendrán profundas consecuencias para la interpretación de todo el pensamiento práctico de Kant. En efecto, tanto el manejo de ejemplos concretos (de casos) como el manejo de preceptos presuponen necesariamente, para poder funcionar, un modo de reducir esta complejidad posiblemente ilimitada de la decisión a un conjunto de rasgos razonable y finito. En efecto lo que presupone un ejemplo, en este contexto, es que todas las descripciones de conducta son conmensurables y pertenecientes al mismo género, y que, en definitiva, sólo hay un *nivel* de descripción de la conducta, del cual el ejemplo es precisamente una ilustración, pero no la única posible. De hecho, el modo en que describimos habitualmente decisiones en el lenguaje cotidiano (una frase, a lo sumo con acotaciones) comporta la suposición de que *todas* las decisiones se puede formular así, lo cual es evidentemente un error, pues *solo las decisiones de cierto tipo* se pueden formular de ese modo.

Recordemos, en primer lugar, que lo que había quedado expuesto sobre la problemática no homogeneidad de las descripciones de la conducta podía aun considerarse desde otro punto de vista, a saber: desde el punto de vista de las reglas de individuación de las situaciones materiales. En efecto, una vez entendido que la decisión es sólo asignación de conductas materiales a circunstancias dadas, el problema de la descripción de la decisión es equivalente al problema de cómo (en

virtud de qué criterios o reglas) se define lo que es *una* situación. Evidentemente la respuesta a esta cuestión determinará el tamaño del conjunto de las situaciones dadas, en la medida en que proporcione un criterio de individualización de las situaciones de mayor o menor finura. Si, por ejemplo, decidimos por alguna razón que el hecho de que llueva o no llueva es irrelevante para la evaluación moral de una acción, entonces todas las (en principio infinitas) posibles situaciones que se diferencien solamente por la presencia o ausencia de lluvia serán, desde el punto de vista moral, indistinguibles, y en consecuencia una y la misma.

Dijimos también que la decisión no es más que la conexión voluntaria de ciertas situaciones (cognoscitivamente dadas) con ciertas conductas (cognoscitivamente dadas), y que por tanto la decisión –la máxima– es una entidad enteramente describible en términos cognoscitivos (lo cual no quiere decir que la máxima se reduzca a conocimiento: todos los elementos de la máxima son cognoscitivos, pero la máxima es *la conexión voluntaria de esos elementos*<sup>659</sup>). Insistimos varias veces en que, puesto que la decisión es la adopción libre de una regla de conducta, también tenemos que reconocer como decisiones de pleno derecho (y tratarlas como tales) cosas que desde el punto de vista de la acción cotidiana son palmariamente absurdas, como por ejemplo, decíamos, la determinación de mantener promesas sólo cuando la presión atmosférica sea inferior a 101.325 pascuales.

Ahora bien, ¿en qué consiste la presencia cognoscitiva de las cosas? Ya hemos visto que, para el mundo moderno, la presencia cognoscitiva de las cosas que se reconoce como válida es el tipo de presencia que aflora en la ciencia. La ciencia moderna, por otro lado, se escribe con conceptos matemáticos, y los conceptos matemáticos están aquejados de una irremediable insuficiencia por la cual siempre valen (si valen) para "más de uno". En efecto, en nuestra lectura del *Esquematismo* (véase *supra* I.5.4) vimos que la distancia entre "*Schema*" y "*Bild*" atestigua una peculiaridad de los conceptos matemáticos por la cual son incapaces de describir nada "único", donde "único" significa algo singular en el espacio-tiempo. En definitiva, toda descripción que utilice solamente conceptos matemáticos será necesariamente válida para "más de un caso", y en este sentido, *universal* (= válida para todos los casos que se correspondan con lo descrito). Sin embargo, la cosa es aún más grave.

---

<sup>659</sup> Es muy importante, en este punto, *no* confundir una máxima con un imperativo hipotético. Es verdad que los dos –imperativos hipotéticos y máximas– se pueden expresar mediante un "si A, entonces B", pero un imperativo hipotético empieza con un "si quieres,..." y expresa un vínculo teórico, de conocimiento ("si quieres vivir, no bebas lejía"), mientras que una máxima comienza con un "si la situación es..." y expresa un vínculo práctico, una decisión. En una máxima todos los elementos son conocimiento, excepto justamente el *modo* de unirlos, que es decisión. Sobre esto puede verse Martínez Marzoa 1994 (*op. cit.* en p. 46, nota 73), p. 133, aunque es algo que este autor venía precisando desde su *Iniciación a la filosofía* (*op. cit.* en p. 194, nota 33), p. 265.

Se nos podría objetar en este punto que la decisión no se juega siempre (ni siquiera la mayoría de las veces) dentro de una comprensión físico-matemática de la realidad, sino en el mero nivel de la praxis cotidiana, en la cual no hay conceptos matemáticos, y que por tanto el alcance de nuestra afirmación es muy corto. Aún admitiendo la corrección de lo primero tenemos que decir, sin embargo, que los conceptos que median en la praxis cotidiana son conceptos *empíricos* y, como vimos al leer el *Esquematismo* de KrV, la insuficiencia *Schema-Bild* afectaba por igual a los conceptos matemáticos y a los conceptos empíricos, precisamente porque ambos son *conceptos*. La universalidad de la que estamos hablando, por tanto, tiene que ver con el uso de conceptos en general, no solamente con el uso de un determinado tipo de conceptos.

Pero si esto es correcto, entonces el corte que intentan dar los comentaristas yerra el tiro. La frontera no está entre descripciones más prolijas y descripciones menos prolijas y por tanto "más generales": todo lo que caiga dentro de la descripción será necesariamente conceptual y por ello necesariamente "válido para más de uno". Es erróneo pensar que aumentando abundantemente los detalles de una descripción puede llegarse a trastocar su universalidad. Mientras una descripción sea conceptual (y *no* hay descripciones que no sean conceptuales) será irremediabilmente universal. No puede haber, por tanto, niveles de descripción "correctos" y niveles de descripción "incorrectos"; todo, hasta el detalle más absolutamente nimio, puede ser considerado por alguien como relevante para su forma de actuar, y puede ser convertido en un generador de diferencias conductuales, sin dejar por ello de decidir libremente. Al fin y al cabo, *sí* se trata de esas "cualesquiera reglas adoptadas por uno mismo" de las que hablaba Höffe<sup>660</sup>.

Con esto hemos encontrado una respuesta al problema que en el capítulo II.2 caracterizamos como el problema de las máximas, es decir, al problema de identificar el nivel de detalle de las descripciones necesario para poder empezar a hablar de

---

<sup>660</sup> Höffe, 1977 (*op. cit.* p. 240, nota 636), p. 359. Al defender esta interpretación de la noción kantiana de "máxima" estamos situándonos, como es evidente, frente a una lectura que en los últimos tiempos está ganando peso en los estudios en lengua alemana. Según esta lectura, que puede encontrarse en los trabajos recientes de M. Albrecht y R. Bubner citados en la nota 134 de la p. 230 de este trabajo, una máxima no es algo que todo agente asuma por el mero hecho de actuar libremente, sino solamente determinados tipos de agentes que actúan de manera especialmente firme y uniforme. Así, Albrecht escribe: "Así pues las máximas no son las reglas que de algún modo puedan ser válidas, sino solamente aquellas reglas a cuyo seguimiento una persona —frente a sí mismo— se obliga. Este aspecto de logro se puede ilustrar muy bien mediante la consideración de Kant de que solo unos pocas personas tienen máximas" (M. Albrecht 1994 (*op. cit.* en p. 240, nota 638), p. 132). En cualquier caso, para una panorámica sobre el estado de la cuestión puede verse R. McCarty, "Maxims in Kant's Practical Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, 44, 1 (2006), pp. 65-83.

moral. La respuesta es que ese problema es un pseudo-problema, es decir, que *no hay y que no puede haber* semejante filtro. La elección de qué diferencias en las circunstancias producirán diferencias en la conducta es precisamente eso, una elección, una decisión, y por tanto no tiene sentido excluir de la cuestión de la corrección de la norma unos tipos de decisión y otros no.

Esta respuesta tiene, desde luego, un inmenso sentido intrasistemático. Si los elementos del conjunto A y del conjunto B son situaciones cognoscitivamente dadas, es decir, objetos de conocimiento, entonces el *grado de diferenciación* entre estos elementos, es decir, hasta qué punto dos situaciones más o menos similares desde algún otro punto de vista son dos y no una, tiene que venir dado precisamente por el *conocimiento*. En este sentido, *no hay* más criterio de definición de los elementos de A y de B que el *propio conocimiento*; tanto las circunstancias de mi acción como mi conducta son fenómenos materiales, físicos, y no hay nada parecido a un criterio pre-moral que reduzca las posibilidades agrupándolas, por decirlo en términos técnicos, en una *equivalencia*. Tanto las circunstancias como las conductas posibles son circunstancias y conductas a secas, lo cual quiere decir: *en tanto que objetos de conocimiento*. El *único* criterio de definición de los elementos de partida (y lo que determina hasta qué punto se diferencian unos de otros) de una decisión es el *conocimiento*. "Conocimiento" en sentido fuerte es para nosotros el conocimiento físico-matemático de las cosas. Y este conocimiento, como hemos mostrado insistentemente en la Sección I, es siempre *conceptual-constructivo*, lo cual quiere decir, para lo que ahora nos interesa: incapaz de atrapar lo singular como tal. Lo propio del conocimiento es su conceptualidad, su irreductible universalidad, es decir, el presentar todas las cosas como si de hecho fuesen repetibles. La decisión, por esta razón (y sólo por ella), tiene "forma de universalidad"<sup>661</sup>.

Al mismo tiempo, esta respuesta al problema de las máximas es la única respuesta consistente con el gesto originario de la moral kantiana, tal y como definimos este gesto en el capítulo II.2. En efecto, si la caracterización de lo moral como ámbito de la acción por deber comporta la evaporación de todas las diferencias sensibles-prácticas y la instauración del conocimiento (es decir, de las circunstancias) como *único* criterio relevante para la determinación de casos, entonces el criterio tiene que ser el del conocimiento y ninguno otro.

---

<sup>661</sup> Y ésta es, de hecho, una de las líneas que conforman la cuestión de la unidad de la Razón, tratada sistemática en KU. Véase el apartado II de la *Einleitung* de 1790 a KU.

### II.3.3. Decisión y universalidad. El imperativo categórico como respuesta a la pregunta por la norma moral

Pasemos ahora al problema que habíamos dejado pendiente en II.1.3, C. Se trataba de ver si es posible pensar una norma objetiva del obrar, una norma de la conducta que sea compatible con el conjunto de datos que –decíamos allí– definen el horizonte moderno de lo práctico (y que nosotros esbozamos en II.1.2). Esta pregunta se había transformado, tras una elaboración mínima, en la pregunta por la posibilidad de una ética autónoma. Ahora, antes de entrar a analizar la respuesta de Kant, nos interesa elaborar todavía un poco más la forma de la pregunta.

Que una norma ética es autónoma significa ni más ni menos que la instancia que tiene que ser examinada posee ella misma el principio con el cual se la examina. La instancia que tiene que ser examinada es la decisión libre, la pauta de conducta operativa en cada caso. Por consiguiente, sólo habrá norma ética autónoma si la propia forma de la decisión contiene de algún modo el principio de su propio enjuiciamiento. Puesto que *todo* aquello que cualifique como decisión tiene, por esa sola razón, que poder medirse por el rasero de la norma, si es que se trata de una verdadera norma, el principio del autoenjuiciamiento tiene que poder derivarse no de esta o aquella decisión, sino de aquello que constituye a *toda* decisión como *decisión*. El principio de autoenjuiciamiento tiene que poder derivarse de aquello que se cumple necesariamente siempre que hay decisión, y “lo que se cumple necesariamente siempre que hay decisión” es lo que en un cierto teclado terminológico se denomina *possibilitas* o *forma* de la decisión. Veamos si es posible hacer tal cosa.

Hemos comenzado esta sección diciendo que el ámbito de lo práctico es el ámbito de lo que es posible por libertad. En ese sentido, decíamos que la forma general del objeto que estudia la investigación práctica es “alguien hace (libremente) algo en determinadas circunstancias”. Toda norma moral, para ser efectivamente una norma, tiene que despejar suficientemente las 3 incógnitas que subyacen a esta fórmula general. Tiene en efecto que determinar: a) *quién* (X) tiene que actuar de esa manera, b) *qué* (Y) tiene que hacer ese alguien y c) *cuándo* –en qué circunstancias– (Z) tiene que hacerlo.

Pues bien, hemos comenzado estableciendo (en II.1) las transformaciones y restricciones que experimentaba esta fórmula general cuando se la plantea en el horizonte del pensamiento moderno. Concretamente, vimos (en II.1.1 y II.1.2) que en la determinación del alcance de la norma moral (es decir, en la identificación de *quién* (X) debe actuar de esa manera) no podía hacer uso, según la exigencia moderna, de cualesquiera datos, sino solamente de aquellos datos que hubieran conseguido acomodarse a dicha exigencia (decisiones libres e inclinaciones, véase II.1.2, A).

Por otro lado, en II.2 hemos visto que el único y originario "contenido" del imperativo categórico es ese lapidario mandato de "actúa por deber, no por inclinación", y que todas aquellas explicaciones de la filosofía práctica Kant que no muestren con suficiente claridad este vínculo entre el deber en general y el imperativo categórico tendrán graves problemas para explicar por qué Kant se siente legitimado para presentar su moral como "la moral" a secas (y habrán perdido también una oportunidad de oro para comprender la relación entre Kant y el horizonte histórico moderno). En cualquier caso, este contenido originario del deber en general imponía una restricción adicional, y ya sí específicamente kantiana, al modo en que puede despejarse la X de la fórmula general, es decir, al modo en que puede determinarse *quién* debe actuar así. El resultado de esta nueva restricción por la cual las inclinaciones *tampoco* pueden usarse para identificar y distinguir los sujetos a los cuales apela la ley era (como se recordará de II.2.2) que la norma, fuese lo que ella fuese, tenía que ser universal y necesaria<sup>662</sup>.

Por último, en todo el cap. II.3 hasta llegar a este punto, hemos tratado de entender qué condiciones están implicadas en la determinación de la incógnita Z. En efecto, hemos tratado de comprender qué elementos pueden tomar parte en la identificación y diferenciación de las circunstancias en las que el sujeto de la ley debe hacer lo ordenado por ella. Tras un enfrentamiento polémico con distintos autores que se han dedicado a investigar el "problema de las máximas", el resultado al que llegábamos (cfr. II.3.2) es que las circunstancias pueden describirse de la manera en que se quiera (por lo tanto, sin necesidad de filtros), pero tiene que hacerse solamente eso, describirlas, es decir, determinarlas con valor de conocimiento. Ahora bien, en la medida en que esa determinación sólo puede ser conceptual, dijimos que era también irremediabilmente *universal*. La máxima tiene "forma de universalidad".

---

<sup>662</sup> En el sentido de que debe ordenar *a todo* el mundo *lo mismo*, y que ese "todo el mundo" no está restringido por ninguna condición ulterior. Es importante, en todo lo que hemos visto hasta ahora, y en lo que sigue, no confundir este tipo de universalidad de la concepción kantiana de la *normal moral* con la universalidad propia de las *máximas*, de la que hablamos a continuación. E incluso dentro de la universalidad propia de las máximas conviene distinguir muy claramente entre los dos sentidos que tiene respecto de ellas la universalidad. En efecto, una máxima no es válida *para todos los sujetos*; y ni siquiera es válida *siempre* para un sujeto. Y, sin embargo, pese a su extrema contingencia, una máxima sigue siendo una determinación universal. Ello es posible porque "universalidad" significa a) por un lado, "aplicable en principio a más de una configuración de cosas". En este sentido de la universalidad, referida a las circunstancias, una máxima es siempre una determinación universal. Ahora bien, "universalidad" puede significar también, por otro lado, b) que la conexión práctica (que justamente constituye la máxima) ha sido efectivamente generalizada a todos los casos posibles (donde "caso posible" se refiere a cualquier voluntad que se encuentra ante unas circunstancias similares). Evidentemente sólo las determinaciones universales en el primer sentido pueden serlo también en el segundo, y el paso de una a otra es el que custodia el imperativo categórico. Sobre esta precisión puede verse nuestro artículo "El sumo bien", *Nexo*, nº 3 (2005), p. 130.

Pues bien, todo ello quiere decir que hemos conseguido acotar las incógnitas X y Z hasta un cierto punto, y que esa acotación se ha derivado solamente del análisis de las condiciones del problema. Sin embargo, el problema de la exposición de la ley, el problema al que hemos llamado el verdadero "enigma de la ética" kantiana, no radica en despejar X y Z, sino en conseguir dotar de contenido la exigencia de la ley, especificar qué es lo que ella ordena, es decir, despejar Y. ¿Es posible despejar la Y (qué debo hacer) a partir solamente de la exigencia de actuar por deber y de la forma de la decisión? En estos términos se nos presenta ahora el problema de la exposición de la ley.

La respuesta a esta pregunta –que contiene el núcleo del razonamiento kantiano en este punto– es sí: la acotación alcanzada de las variables X y Z es *suficiente* para producir la necesaria determinación de Y. ¿De qué manera? Supongamos que un sujeto cualquiera en una situación cualquiera ha obrado correctamente y ha hecho aquello que debía. Entonces, por la propia definición de los términos del problema, resulta que su decisión tiene que ser válida *también* para cualquier otro agente (por X) que se encuentre ante las mismas circunstancias, circunstancias que (por Z) son indefinidamente repetibles. En efecto, Kant descubre en su análisis fenomenológico que la decisión es una cosa de una naturaleza tal que, *si es válida*, entonces tiene que ser *universalmente válida*. Antes incluso de saber en qué consiste "materialmente" la validez de una decisión, podemos saber con total seguridad que, si una decisión es válida, entonces es válida universalmente, y lo podemos saber porque este conocimiento se desprende *a priori* de los propios conceptos de "validez" y de "decisión", tal y como han quedado expuestos anteriormente. Con independencia de cuál sea el significado de "válida", el que una decisión sea válida comporta que lo será en *todas* las ocasiones en que sea puesta a prueba.

Y por esta razón (y sólo por ella) podemos utilizar esto último como indicio seguro de lo primero: *si no es universalmente válida, una decisión no podrá ser válida en absoluto*. Puesto que *sólo* las decisiones que lo sean universalmente pueden ser válidas, es posible construir un procedimiento indirecto de determinación de la validez de la decisión basado en este rasgo. Este procedimiento, como es sabido, no es otro que el imperativo categórico, y de hecho adopta en Kant precisamente la forma de un "pensar mi máxima" como ley, es decir, la forma de una consideración de la máxima *dentro* del horizonte abstracto-formal en el que hemos dicho que debía plantearse. La piedra de toque de la corrección moral de las máximas será, en efecto, pensar mi máxima como "regla para la voluntad de todo ser racional" [*Regel für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens*]<sup>663</sup>, y esto no quiere decir otra cosa –pero ninguna otra cosa– que:

---

<sup>663</sup> KpV, V, 21.



comprobar si la máxima es compatible con el hecho estructural de que el sujeto que debe asumirla *no* puede ser distinguido ya (debido a las restricciones a X) de ningún modo. La máxima que pretendo asumir será correcta (es decir, no contraria al deber), si la puede adoptar cualquier *cualquiera otro como yo*.

En efecto, la pregunta por la validez en general de mis acciones se puede formular sencillamente, así: "¿puedo querer yo así?", siempre que se recuerde que el "yo" que aparece en la pregunta no soy yo personalmente ni nadie (en particular), porque no hay elementos que permitan identificarme como uno distinto a los demás, sino más bien el mero lugar vacío de un yo gramatical en el que han de poderse subrogar *todos* los hablantes de la lengua<sup>664</sup>.

Por esta razón, la pregunta por la validez de las decisiones, cuando se formula en términos imperativos, tendrá que adoptar la forma de un "actúa de tal manera que tu máxima sea compatible con el hecho de que lo sea también la de cualquier otro como tú" o, dicho a la manera kantiana, "actúa solamente de acuerdo con la máxima a través de la cual puedes querer al mismo tiempo que sea convertida en ley universal [*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*]<sup>665</sup> (sobre el sentido de las fórmulas del imperativo categórico volveremos más adelante).

De lo que hemos dicho hasta el momento se desprende ya una cierta manera de interpretar los textos kantianos y, en general, de interpretar el sentido de la llamada "filosofía moral" de Kant. Para que este comienzo de interpretación pueda sostenerse como propuesta de interpretación global es necesario, no obstante, completar todavía algunos puntos y profundizar más en algunos de los que ya hemos insinuado.

---

<sup>664</sup> La única condición exigida para la subrogación es que se trate de la *misma* decisión. Y eso es justamente lo que regula la noción de máxima (véase, *infra*, capítulos II.2.3 y II.3).

<sup>665</sup> GMS, Ak., IV, 421.

## Capítulo II.4. LA EXPOSICIÓN DE LA LEY Y LA LEY COMO CRITERIO

### II.4.1. La Típica y el problema de las fórmulas

La "Típica del Juicio práctico" es la segunda división del capítulo II de la Analítica de KpV y constituye, de entrada, la presentación y justificación sistemática de una fórmula alternativa del imperativo categórico a la que Kant denomina "tipo de la ley moral"<sup>666</sup>. Su reducida extensión, su situación sistemática (en el "exterior" del capítulo sobre los principios), y el hecho de que lo esencial de la tarea práctica parezca haber sido ya resuelto en dicho capítulo, han convertido a la "típica del Juicio práctico puro" en un texto generalmente desatendido por los intérpretes. Considerado como un episodio marginal del discurso crítico sobre lo práctico, los estudios sobre él son, en efecto, comparativamente escasos, y las valoraciones sobre su importancia son casi siempre negativas<sup>667</sup>.

---

<sup>666</sup> KpV, V, 69.

<sup>667</sup> En la literatura especializada fue G. Krüger el primer autor en reclamar la importancia de los conceptos de "tipo" y "típica" para el conjunto del argumento kantiano. Krüger 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), especialmente §15 y ss. Su propuesta en este punto consistió en desconectar la vinculación explícita entre la Típica y la fórmula de la ley de la naturaleza (fórmula Ia en la nomenclatura de Paton) y considerar que la problemática de los tipos –en cuanto procedimiento de sensibilización de la ley moral– afecta a *todas* las fórmulas distintas a la "fórmula universal", es decir, al conjunto de las tres fórmulas del imperativo categórico que aparecen en GMS, que serían así tres tipos distintos de la ley moral. En este sentido, amplió la extensión del concepto de "tipo" para incluir también en él, por ejemplo, las relaciones jurídicas. La idea general de Krüger –no así todos sus detalles– ha sido compartida por autores como F. Marty ("La typique du jugement pratique pur", *Archives de philosophie*, 19 [octubre de 1955], pp. 56-87), quien también sostiene que "las tres fórmulas tienen por fundamento el procedimiento de la típica". Por el contrario, P. Guyer (en "The Possibility of the Categorical Imperative", *The Philosophical Review*, vol. 104, n° 3 [julio de 1995], pp. 353-386, y en "The Form and Matter of the Categorical Imperative", en Gerhardt [ed.] 2001 [*op. cit.* en p. 125, nota 241] y en general toda la literatura especializada actual tienden a considerar que la ampliación sistemática de la Típica emprendida por Krüger *no* se sostiene: la noción de "tipo" de la ley moral *no* engloba al conjunto de las tres fórmulas del imperativo categórico, sino que se refiere *solamente* a la relación que guardan entre sí la fórmula universal y la fórmula de la ley natural. Sobre la situación sistemática de la Típica, en cualquier caso, pueden verse J.L. Silber, "Der Schematismus der praktischen Vernunft", *Kant-Studien*, 56, 3-4 (1996), pp. 253-273, y Lequan 2001 (*op. cit.* en p. 197, nota 515), apartado III.

A esta situación se añade además una importante dificultad de orden interpretativo, cuya aparente insolubilidad invita a los intérpretes a dejar a un lado este pasaje en las reconstrucciones del pensamiento práctico de Kant. Nos referimos al problema de la *ubicación* sistemática de la cuestión de la "típica" dentro de la filosofía crítica.

En efecto, el modo en que Kant introduce la cuestión de la típica en KpV convierte a esta pieza en el *pendant* práctico del esquematismo. Aquí se trata del problema del "Juicio de la razón pura práctica" [*reine praktische Urtheilskraft*], del mismo modo que en el esquematismo de KrV se trataba del problema del "Juicio de la razón pura teórica"<sup>668</sup>, y la noción de esquema es a lo largo de todo el texto de la típica el referente sistemático utilizado. Pero si hemos de tomarnos en serio las indicaciones del propio Kant de que la típica es en algún sentido el análogo sistemático del esquematismo, entonces tenemos que tomarnos en serio que la típica resuelve problemas *análogos* a los que resuelve el esquematismo. El lugar sistemático del *esquematismo* de KrV en el conjunto de la obra crítica está, como ya vimos, delimitado, atravesado y enervado, por 4 problemas: a) el problema de la *unidad* del conocimiento, es decir, de la co-pertenencia originaria de entendimiento y sensibilidad; b) el problema de la *mediación* entre entendimiento puro y sensibilidad pura; c) el problema del uso o de la *aplicación* de los conceptos a la realidad empírica, a los fenómenos, y d) el problema de la *exposición* / *hipótesis* de los categorías. Remitimos a 1.5.3 para un desarrollo mínimo de este marco sistemático. Si nos atenemos a la analogía sistemática sugerida por el propio Kant, entonces en la típica deberíamos encontrar algo así: a) un problema de la *unidad* de la ley moral y la acción posible, es decir, de co-pertenencia de razón y sensibilidad; b) un problema de *mediación* entre la razón pura y la sensibilidad; c) un problema de *aplicación* de los conceptos morales (y la ley moral) a la realidad, a las acciones posibles; d) un problema de *exposición* / *hipótesis* de la ley moral.

Y, de hecho, algo muy similar sucede en el texto de KpV. También en el plano práctico se plantea la cuestión en términos del Juicio (determinante) y el problema c). También en el uso práctico de la razón hay una "doctrina del Juicio", y también en el plano práctico hay lugar, aparentemente, para un "canon" del Juicio<sup>669</sup>, si bien la razón pura práctica *no* necesita un canon tal y como lo necesitaba la razón teórica. ¿De qué se trata en este caso? No, evidentemente, de la subsunción de

---

<sup>668</sup> KpV, V, 68.

<sup>669</sup> No en vano Kant utiliza esta misma expresión en GMS, Ak., IV, 424 para referirse al imperativo categórico: "Debemos *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en ley universal: este es el canon del enjuiciamiento moral de la acción".

fenómenos bajo categorías, tarea que corresponde al Juicio en su uso teórico, sino de determinar si "una acción posible para nosotros en la sensibilidad es o no el caso que está bajo la regla"<sup>670</sup>. Y así, en efecto, el *Juicio práctico* es la instancia por la que "se aplica a una acción *in concreto* aquello que en la regla se dice de manera universal (*in abstracto*)"<sup>671</sup>. La pregunta fundamental del Juicio práctico dice, por tanto: ¿será éste un caso de la ley moral? Nótese que el planteamiento de la típica en términos de la pregunta c) arrastra consigo también el planteamiento de los problemas a), b) y d), tal y como sucedía en el esquematismo. Y muy especialmente nos interesa resaltar cómo el problema c) y d) son las dos caras de una misma cuestión: si la aplicación de la regla al caso *in concreto* supone al mismo tiempo que el caso es un caso de esa regla y, por otro lado, como hemos visto ya, lo que suministra "realidad objetiva" a los conceptos es su vinculación (aunque sea sólo posible) con singulares, entonces es evidente que el problema planteado en la típica de KpV es también el problema de la exposición de la ley moral<sup>672</sup>.

Ahora bien, el tipo de la ley moral que ocupa la atención en este texto había sido tratado ya por Kant 3 años antes, aunque sin darle ese nombre, sin justificar su necesidad en estos términos y en un contexto de problemas muy diferente. En efecto,

---

<sup>670</sup> KpV, V 67.

<sup>671</sup> *Ibidem*.

<sup>672</sup> En su formulación más general, este problema se encuadra a su vez dentro del problema de la hipotiposis, que se puede presentar de la siguiente manera: ¿cómo adquieren realidad objetiva [*objective Realität*] nuestros conceptos (independientemente de que sean empíricos, puros, o de la razón, es decir, ideas)? Como es sabido, la pregunta se va desarrollando y (parcialmente) respondiendo a lo largo de las tres críticas, pero Kant sólo sistematiza este problema en el §59 de KU, al hilo de una teoría general sobre la sensibilización de los conceptos. Para delimitar correctamente la situación del problema que nos ha traído hasta aquí tenemos que recordar mínimamente algunas partes de esta teoría. Las *hipotiposis* [*Darsellung*] o sensibilización [*Versinnlichung*] puede ser esquemática, o simbólica. En efecto, aunque los conceptos del entendimiento admiten distintos modos de sensibilización (ejemplificación, si son empíricos, esquematización, si son puros), toda esa heterogeneidad queda en un segundo plano cuando emerge la verdadera oposición, que es la que opone esquematización del entendimiento y simbolización de la razón. Es muy importante entender que la esquematización y simbolización no se oponen en virtud de la presencia o no presencia de intuiciones —como, por otro lado, es natural teniendo en cuenta que "para exponer [*darzutun*] la realidad de nuestros conceptos *siempre* [cursiva nuestra] hacen falta intuiciones" (KU, V 351)—, sino en virtud del papel sistemático que desempeña las intuiciones en uno y otro caso. En efecto, "lo simbólico es solamente un modo de lo intuitivo" (*ibidem*), pero un modo indirecto, en el que el foco de atención se desplaza de la intuición como tal a la manera en la que se produce la reflexión del Juicio. Lo que determina si nos encontramos ante una hipotiposis esquemática o simbólica no es que haya o no haya intuiciones a la base del concepto, sino si la intuición está en tanto intuición o en tanto ilustración de un modo de reflexionar aplicable en principio a otros casos. El en-tanto-qué está la intuición establece, por tanto, las dos modalidades fundamentales de la hipotiposis. Cuando sucede lo primero, nos encontramos ante una "exposición directa de un concepto" (KU, V 352), es decir, ante un esquema. Cuando, por el contrario, aplicamos la "mera regla de la reflexión" extraída de la intuición sensible de un objeto a "otro objeto totalmente distinto", entonces hemos utilizado un objeto como símbolo del otro, y estamos ante una analogía.

lo que ahora se señala de manera expresa como tipo de la ley moral no es sino una de las tres fórmulas "particulares" del imperativo categórico enunciadas en GMS, concretamente aquella que aparece como variación de la primera fórmula de la siguiente manera:

Puesto que la universalidad de la ley conforme a la cual acaecen efectos constituye lo que propiamente se llama naturaleza en el sentido más general (según la forma), esto es, la existencia de las cosas en cuanto determinada según leyes universales, resulta que el imperativo universal del deber también podría formularse así: *obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*.<sup>673</sup>

La fórmula de "la ley de la naturaleza" es así introducida en el hilo argumental de GMS sin mayores explicaciones, como si fuese obvio que hay una relación entre la noción de "ley universal" y el modelo intuitivo contenido en la noción de "ley de la naturaleza". Dicha relación sólo recibe una explicación adicional en el pasaje de la sección II de GMS (Ak., IV, 436-437) en el que Kant recopila y sistematiza las diversas fórmulas del imperativo ofrecidas anteriormente, y esta explicación perfila el marco sistemático en el que se plantea la "mini-típica" de GMS.

Todas las fórmulas "particulares" (que aparecen en el texto bajo los títulos 1, 2 y 3, y se oponen a la "fórmula universal"), señala Kant, son diversas fórmulas de "precisamente la misma ley"<sup>674</sup>. Su diferencia no lo es, pues, de contenido. La diferencia entre ellas –y entre ellas y la fórmula universal– es una diferencia de orden subjetivo, "más subjetiva", dice el texto, "que objetivamente práctica"<sup>675</sup>, a saber: la fórmula universal es más conveniente si quiere procederse según el "método estricto" en el "enjuiciamiento moral", pero que las tres fórmulas particulares son más aptas para "proporcionar a la vez acceso [*Eingang*]" la ley moral, en el sentido de acceso a la voluntad del hombre, ya que éste "es capaz de la idea de una Razón pura práctica, pero no puede tan fácilmente hacerla eficaz *in concreto* en su modo de vida"<sup>676</sup>. Así quedan pues justificadas las fórmulas y su sentido: las fórmulas "acercan una idea de la razón (según cierta analogía) a la intuición, y así al sentimiento"<sup>677</sup> y por tanto tienen mayor capacidad de "motivación" que la fórmula general. La fórmula universal tiene la preferencia en el orden del deber en sí mismo considerado, pero desde el punto de vista de nuestro acceso al orden de la moralidad, debemos servirnos de las tres

---

<sup>673</sup> GMS, Ak., IV, 421.

<sup>674</sup> *Ibidem*, 437.

<sup>675</sup> *Ibidem*.

<sup>676</sup> *Ibidem*, 389.

<sup>677</sup> *Ibidem*, 437.

fórmulas particulares. El contexto sistemático, pues, es en GMS el de la problemática de la *eficacia* de ley considerado a la luz de la presentación de las fórmulas.

En la medida en que este contexto nada tiene que ver con el contexto sistemático en el que se presenta en KpV, hay, pues, una "doble ubicación" de la cuestión a la que trata de responder la típica. Por el momento nos limitaremos a tomar nota de este hecho, dejando abierta la distancia entre ambos textos y considerando simplemente que Kant hace hincapié en distintos aspectos de un *mismo* problema en cada una de estas obras, y que una solución al problema de la típica resolvería *todos* estos interrogantes.

En cualquier caso, la típica de la razón práctica, aun siendo el análogo estructural en KpV del esquematismo, se enfrenta a *dificultades* que éste no tiene. Si toda subsunción reclama un mínimo de homogeneidad entre los términos a subsumir, como se expone en el comienzo mismo del capítulo del esquematismo<sup>678</sup>, ¿cómo salvar la inmensa distancia que media entre un caso y una "regla práctica racional"? El recurso a los *schemata* no sirve ya aquí, puesto que "lo moralmente bueno es, según el objeto, algo suprasensible, para lo que no se puede encontrar nada correspondiente en ninguna intuición sensible"<sup>679</sup>. Y es que "parece contradictorio querer encontrar en el mundo sensible un caso que, aunque esté bajo las leyes naturales, soporte la aplicación de una ley de la libertad sobre sí y al que pueda aplicarse la idea suprasensible de lo moralmente bueno, la cual se exhibiría (*Darstellung*) en concreto en ese caso". Recordemos cómo Kant *resuelve* este problema.

El corazón de la *Típica* –y la apertura de una solución para su problema– se sitúa en la distinción entre "posibilidad de la acción como acontecimiento del mundo sensible" y posibilidad de la acción en cuanto "determinación de la voluntad"<sup>680</sup>. Es verdad que toda acción tiene una manifestación en el mundo sensible, físico, pero al uso práctico de la razón *no* le concierne la posibilidad física de las acciones, entendidas como "movimientos", sino su "posibilidad moral", en el sentido de la determinabilidad de la voluntad<sup>681</sup>. En efecto, en "[...] todos los preceptos de la razón pura práctica se trata únicamente de la *determinación de la voluntad*, y no de las condiciones naturales (de la faculta práctica) de la *realización de su propósito*"<sup>682</sup>. La posibilidad física de una acción (de la que depende, entre otras cosas, el éxito o el fracaso de la acción en cuanto a su resultado) es un caso, como cualquier otro, de posibilidad de un fenómeno en el mundo sensible. Por esa razón su ser o no ser se

<sup>678</sup> KrV, A 137 / B 176.

<sup>679</sup> KpV, V, 68.

<sup>680</sup> *Ibidem*.

<sup>681</sup> Esta distancia es la misma que hay entre ejecutar un movimiento y actuar (es decir, adoptar un fin). Véase, *supra*, el apartado 2.1.4 B.

<sup>682</sup> KpV, V, 66.

juega en el ámbito de la imaginación trascendental. Pero es que la "posibilidad moral" de una acción consiste en otra cosa. La posibilidad moral se dirime en "la posibilidad o imposibilidad de *querer* aquella acción gracias a la cual sería realizado un cierto objeto, de tener capacidad para ello ([y esto es] algo que debe establecer la experiencia)"<sup>683</sup>. Y, por tanto, "aquí no se trata del esquema de un caso según leyes, sino del esquema [...] de una ley misma"<sup>684</sup>. La determinación de la voluntad vincula el concepto de causalidad a través únicamente de la ley a un conjunto de condiciones muy distintas de las que constituyen el vínculo natural.

Puesto que no se trata ya de mediar entre conceptos del entendimiento e intuiciones de la sensibilidad, sino de mediar entre una "idea de la Razón" y las "acciones posibles para nosotros en la sensibilidad", la facultad que sirve de "intermediaria" no es ya la imaginación, sino el *entendimiento*<sup>685</sup>. La "sensibilización" de la idea de lo moralmente bueno se tiene que producir, por tanto, a través de una representación estrictamente intelectual, pero que a la vez tiene que ser una "ley exponible [*dargestellt werden kann*] *in concreto* en los objetos de los sentidos". La representación que satisface ambos requisitos es la noción de "ley natural" [*Naturngesetz*], pero –y esto es esencial– tomada únicamente *según su forma*. Es decir, la noción de ley natural pero una vez sometida a la abstracción de toda su "materia". En efecto, la solución de la *Típica* viene acompañada por una fuerte restricción:

Es, pues, lícito [...] utilizar la naturaleza del mundo de los sentidos como tipo de una naturaleza inteligible, mientras yo no traslade a ésta las intuiciones y lo que de ellas depende, sino que se refiera a ella solamente la *forma de la conformidad a leyes* en general [...], puesto que bajo estas leyes, como tales, son idénticas sin importar de dónde toman sus fundamentos determinantes.<sup>686</sup>

Es legítimo, por tanto, utilizar la naturaleza del mundo sensible como tipo de una naturaleza inteligible, pero solamente en la medida en que no traspasemos las intuiciones [*Anschauungen*] y lo que de ellas depende al mundo inteligible.

Pues bien, ¿qué sentido sistemático tiene esta afirmación y su correspondiente restricción? ¿Qué sentido tiene el recurso a la "naturaleza" en el problema de la exposición de la ley de libertad, después de haber dedicado tantas páginas como ha dedicado Kant a deslindar la naturaleza de la libertad? ¿Por qué el concepto de

---

<sup>683</sup> KpV, V, 57.

<sup>684</sup> KpV, V, 68.

<sup>685</sup> KpV, V, 69.

<sup>686</sup> KpV, V, 70.

"naturaleza" sirve como tipo al Juicio práctico y por qué no se puede "traspasar" [übertragen] al mundo inteligible en el que se produce el juicio práctico ninguna otra cosa que no sea la mera "forma de legalidad en general"<sup>687</sup>? ¿Por qué podemos utilizar la naturaleza sensible como tipo, pero debemos limitarnos a utilizar solamente la dimensión "intelectual" de dicha naturaleza sensible?

### La legalidad como centro material de la exhibición de la ley moral

Dijimos ya en el apartado II.2.4 de este trabajo que las nociones de *Pflichtmässigkeit* y *Legalität* constituyen elementos inevitables de la experiencia moral. En la medida en que carecemos de acceso "al corazón de los hombres"<sup>688</sup>, la razón humana habita en el hiato entre *Legalität* y *Moralität* como índice irrebasable de su finitud. Pues bien, estos índices no solamente son inevitables en cuanto "limitaciones" de nuestra experiencia moral, sino que, como vamos a ver ahora, al mismo tiempo son elementos absolutamente necesarios e imprescindibles para la resolución del problema moral "entre nosotros los hombres". En efecto, aunque el concepto de *Legalität* resulta casi siempre minusvalorado y aparece, en comparación con la noción de moralidad, en una situación de inferioridad jerárquica, sin embargo, designa un momento necesario y absolutamente indispensable de la filosofía moral crítica. De hecho, y ello es lo que interesa señalar ahora, es el concepto que ilumina sistemáticamente el problema esencial de la *Típica*.

Hemos visto, en el punto anterior, que la conformidad o no conformidad de la conducta con la ley se determina exteriormente, pues se juzga desde el punto de vista de la experiencia, y que, desde este punto de vista, resulta perfectamente imperceptible la pureza incondicional de la voluntad, que es justamente lo que se juzga cuando se juzga moralmente. La moral, por tanto, resultaba ser en sí misma indetectable, irrepresentable e inexponible. Esta limitación estructural se sentía como déficit desde el punto de vista del problema (examinado en II.3.3) de la visibilidad de la acción moral. Pero quizás no sea un lastre, sino una ayuda –de hecho, la única ayuda posible– cuando se examina desde las cuestiones planteadas en *GMS* y *KpV* al hilo del problema de la *típica*.

En efecto, cuando se examina desde esta perspectiva, la solución estructural al problema de la *Típica* está formulada ya casi explícitamente en lo que hemos recordado: precisamente porque desde el punto de vista externo, sensible, la moralidad se agota en la mera legalidad (véase el apartado II.2.2), por eso mismo el

<sup>687</sup> *KpV*, V 70.

<sup>688</sup> *Die Religion*, Ak., VI, 184 y ss.



único vehículo para la *representación sensible* de la moralidad tiene que ser la mera legalidad. Puesto que la acción conforme al deber exhibe *todo* el contenido del deber, *todo lo que* debe hacer el sujeto que actúa moralmente, sin dejarse nada fuera, la presentación intuitiva del deber tiene que pasar necesariamente por la mera conformidad al deber. Las acciones humanas (externas) son, como afirma el comienzo de *Idee*, los "fenómenos" de la libertad<sup>689</sup> y precisamente por ello en las acciones humanas externas *debe poder* encontrarse la clave de la exposición de la libertad. En efecto, el hecho de que la moralidad se reduce a hacer lo que es conforme al deber [*Pflichtmässig*] *siempre y en todos los casos* se manifiesta también, cuando se mira desde el reverso, en que la representación de la acción conforme al deber siempre y en todos los casos será la única vía que permite emitir una decisión sobre su moralidad o inmoralidad.

La acción por deber [*aus Pflicht*] sólo se separa de la mera conformidad al deber [*Pflichtmässigkeit*] por la intención que subyace en cada actuación, y esta intención sólo se puede contrastar (si bien nunca exhaustivamente) en la historia de acciones del agente, es decir, en la consideración de distintos casos más o menos análogos. Esto, como ya hemos señalado en II.2.3, quiere decir que para un observador externo el historial de acciones de quien actúa por deber es estrictamente *indistinguible* del historial de alguien que actúa solamente en conformidad con el deber, pero que actúa así *siempre y en todos los casos*. Debido a su propia configuración interna, la única pista que deja la moralidad entre nosotros los hombres es la *invariancia* del curso de acción a través de circunstancias cambiantes, pero el curso de acción como tal, es decir, la acción material realizada es exactamente la *misma* ya se trate de auténtica moralidad o de mera legalidad.

Por esta razón, la moralidad se *sensibiliza* y *expone* en la mera legalidad. En efecto, y como bien ha señalado S. Goyard-Fabre, la mera observancia del deber (la legalidad) es "el fenómeno o la fenomenalización del deber. [...] Ella manifiesta en el fenómeno la observancia de la ley" [*le phénomène ou la phénoménalisation du devoir. [...] Elle manifeste dans le phénomène l'observance de la loi*]<sup>690</sup>, y esto tiene consecuencias muy importantes. En este punto debemos dar la razón a G. Krüger cuando dice que los conceptos del entendimiento que sirven como "tipos" de la *Darstellung* práctica son en su conjunto conceptos *jurídicos*<sup>691</sup>, pero matizando muy bien que "jurídico" aquí no se refiere tanto a la legislación jurídica de MdS que se opone a la legislación ética cuanto al hecho de

<sup>689</sup> *Idee*, Ak., VIII, 17.

<sup>690</sup> S. Goyard-Fabre, "L'exemplarité methodologique du concept de *légalité*", en O. Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt, 1989, p. 122.

<sup>691</sup> "Los conceptos del entendimiento que la ley designa como tipos de su exhibición son en su conjunto conceptos jurídicos". Krüger, 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), p. 106.

que lo jurídico se restringe "solamente a acciones meramente externas" [*nur auf bloße äußere Handlungen*]<sup>692</sup>. La *Darstellung* práctica se resuelve enteramente y necesariamente en este ámbito jurídico-legal. Todos los conceptos del entendimiento aptos para las funciones de sensibilización de las nociones prácticas son jurídicos en este sentido, y tienen además que serlo necesariamente, porque si no fuesen jurídicos, como vamos a ver, no podrían desempeñar la función que de ellos se exige.

En efecto, ¿qué es lo que el Juicio práctico permite exponer? No, desde luego, la acción por deber (que es por definición inexponible), sino la acción *conforme al deber*, es decir, la acción meramente externa sobre la que se pronuncia el derecho. La legalidad no manifiesta aún la esencia de la moralidad, pero es la *clave* para entender la presencia de la moral en el nivel del ser racional sensible<sup>693</sup>, y desde este punto de vista se queda muy corto decir que es "un concepto *metodológicamente necesario*"<sup>694</sup> en la marcha de la filosofía práctica de Kant, como ha señalado Simone Goyard-Fabre: se trata del único lenguaje en el que puede exhibirse el contenido de la ley.

Con esto alcanzamos una cierta comprensión acerca de cuál es la materia con la que debe construirse la exhibición de la ley moral, a saber: los fenómenos de la naturaleza sensible. En efecto, "esta ley", escribe Kant, "debe proporcionar al mundo de los sentidos, como *naturaleza sensible* (en lo que se refiere a los seres racionales), la forma de un mundo del entendimiento, es decir, de una *naturaleza suprasensible*"<sup>695</sup>. En efecto, la ley moral debe configurar el mundo sensible de acuerdo con una forma inteligible, pero es el mundo sensible el que hay que transfigurar, y no ningún otro. La materia es en ambos casos una y la misma, y lo que hay que cambiar es la forma, es decir, el modo de articulación de los fenómenos. Ahora bien, si se trata de la misma materia, lo que tenemos que preguntarnos es entonces, ¿qué forma se le imprime? ¿Qué tipo de articulación exige el "mundo moral" a diferencia del "mundo natural"?

Ya hemos visto que la desconexión de las inclinaciones generaba un sujeto descualificado que podía ser cualquiera, y que, precisamente por la imposibilidad de identificarse como un sujeto distinto cada vez, tenía que actuar así (en conformidad con el deber) en *todos los casos*. Pero entonces para cumplir efectivamente su función de exhibición de la moralidad, la mera conformidad al deber tendrá que instanciarse en *todos los casos* que lo requieran y presentarse como una multiplicidad interconectada

<sup>692</sup> MdS, VI, 214. Esta restricción era, por lo demás, un rasgo común a casi todos los desarrollos del derecho natural en la mundo intelectual alemán del s. XVIII. Sobre esto véase D. von der Pfordten, "Kants Rechtsbegriff", *Kant-Studien*, 98 (2007), pp. 431-433.

<sup>693</sup> En este sentido puede afirmar Krüger que la legalidad es la única vía que el hombre sensible puede tomar para comprender la obediencia interna de la moral: "Desde luego la moralidad no es idéntica a la legalidad, pero sin embargo la legalidad de la obediencia 'exterior' es tan *parecida* a la obediencia 'interior' que pueda hacer que ésta sea *comprensible* para el hombre sensible" ([*op. cit.* en p. 73, nota 149], p. 107).

<sup>694</sup> S. Goyard-Fabre, *ibidem*.

<sup>695</sup> KpV, V, 43.

de acciones conformes al deber. En este sentido, la noción de *comunidad jurídica* (en el sentido de mera conformidad externa a la ley moral pero desplegada en una vinculación sistemática) tiene que ser el tipo primordial de la ley moral. Esta comunidad jurídica tiene la forma de un "todo dinámico" [*dynamisches Ganzes*], como bien ha señalado G. Krüger<sup>696</sup>, es decir, tiene la forma de un todo en el que "se atiende a la unidad en la *existencia* de los fenómenos"<sup>697</sup>.

Ahora bien, el *propio* concepto de derecho tiene que ser a su vez "sensibilizado", y también el derecho precisa de una "típica". En efecto, "no es tanto el *concepto* de derecho, sino más bien la coacción igual y recíproca sin excepción, que concierne con él y que se sitúa bajo leyes generales, la que hace posible la exposición de ese concepto"<sup>698</sup>. "La ley de una coacción recíproca que concierne necesariamente con la libertad de cada uno bajo el principio de la libertad general es en cierto modo la construcción de ese concepto, es decir, su exposición en una intuición pura *a priori*, según la analogía de la posibilidad de movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de la igualdad de acción y reacción"<sup>699</sup>. Este es el principio de exposición de lo jurídico, y "de este modo se da una analogía entre la relación jurídica de las acciones humanas y la relación mecánica de las fuerzas de movimiento: yo no puedo hacer nunca algo contra otro sin darle derecho a hacer contra mí exactamente lo mismo bajo las mismas condiciones; de la misma manera que ningún cuerpo puede actuar sobre otro con su fuerza de movimiento sin provocar con ello que el otro actúe precisamente en la misma medida contra él"<sup>700</sup>.

En efecto, la *propia* noción de comunidad, de todo dinámico –tipo de las relaciones morales– tiene a su vez que ser expuesta de algún modo, puesto que "por lo que hace a su posibilidad, la categoría de la comunidad no puede ser en absoluto comprendida mediante la mera razón"<sup>701</sup>. Las nociones de naturaleza, comunidad y todo dinámico, tipos últimos de la *Darstellung* práctica, están a su vez necesitadas de una *Darstellung* propia, y dicha exposición sólo se encuentra en "una intuición externa en el espacio"<sup>702</sup>. En efecto, "éste [el espacio] contiene ya en sí mismo relaciones formales externas *a priori* como condiciones de la posibilidad de las relaciones reales (en la acción y reacción, y por tanto de la comunidad)"<sup>703</sup>.

<sup>696</sup> Krüger 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), p. 80.

<sup>697</sup> KrV, A 419 / B 447.

<sup>698</sup> MdS, Ak., IV, 233.

<sup>699</sup> MdS, Ak., IV, 232.

<sup>700</sup> *Prolegomena*, Ak., IV, 357/Obs.

<sup>701</sup> KrV, B 292.

<sup>702</sup> KrV, B 292.

<sup>703</sup> KrV, B 293.

La *intuición empírica externa* y el *espacio* son, pues, el fin de esta regresión y constituyen, ahora sí, los "tipos" últimos de la *Darstellung* práctica. ¿Por qué el espacio desempeña este papel específico de "tipificador" último de lo moral? En efecto, ¿qué significado sistemático tiene este hecho? ¿Por qué la idea moral necesita pasar por el momento de la mera legalidad? ¿Qué hay en ella que permita sensibilizar lo moral?

## §

Debe recordarse, en primer lugar, que la perspectiva moral genera en Kant una estructura que es enteramente determinable *sin* apelación ninguna al *tiempo*. La desconexión de las nociones prácticas fundamentales del régimen de condiciones del tiempo es, de hecho, uno de los resultados explícitos de la sección titulada *Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*, que asume esta tarea a partir de Ak. V, 94. En efecto, la voz de la conciencia nos acusa por igual sobre actos pasados o presentes, ignorando completamente la variable temporal. Y es que cuando se trata de la ley moral, escribe Kant, "la razón no admite ninguna diferencia temporal, y solamente pregunta si el suceso me pertenece como hecho, en cuyo caso, no obstante, siempre lo asocia moralmente con la misma sensación, independientemente de si ha sucedido ahora o ha sucedido hace mucho tiempo"<sup>704</sup>. Lo *único* relevante en el problema de la *imputatio* es la pertenencia o no pertenencia del acontecimiento al agente. Que la Razón no reconoce en moral ninguna diferencia temporal quiere decir que todas las acciones quedan comprimidas en un mismo punto sincrónico, nivelando todas ellas su dimensión temporal. El aplanamiento de las diferencias temporales convierte el mundo moral en un mundo en el que normativamente "todo está a la vista" a la vez, es decir, un mundo en el que todas las acciones (independientemente de si fueron hechas hace mucho o hace poco) se presentan *simultáneamente* para ser enjuiciadas.

Ahora bien, un mundo tal, caracterizado por la co-presencia simultánea de todos los acontecimientos pasados y presentes para su atribución a distintos sujetos morales, es un mundo estructuralmente *espacial*, es decir, un mundo estructurado a la manera de un espacio. Y precisamente dentro de esa estructura de carácter espacial es donde puede por primera vez ponerse a prueba a la acción desde el punto de vista moral. Pues se trata de ver, en efecto, si la estructura en la que esa acción, *in acto* y de hecho, pertenece simultáneamente a *todos* los sujetos prácticos sigue siendo componible, es decir, construible sin generar una contradicción. Pero eso supone la atribución *simultánea* de esa acción posible a todos los sujetos que componen la

---

<sup>704</sup> KpV, Ak., V, 99.

estructura. Ahora bien, ¿qué es esto sino la representación espacial de una máxima de acción? "Universalizar" una máxima consiste en este sentido, pues, en *espacializar* dicha máxima, esto es, en representarla como algo externo y simultáneo en un determinado corte sincrónico, o, mejor dicho, sacando dicho corte del régimen del tiempo.

Pues bien, esto es precisamente lo que expresa la noción de legalidad natural. En efecto, si la noción de "legalidad natural" es apta para la "sensibilización" de la ley moral y además ocupa un lugar privilegiado en ello es porque ella presenta la esencia de la *universalidad* en el sentido de la *totalidad sincrónica*. El mundo sensible y el mundo inteligible comparten ambos el ser "naturalezas", en el sentido de "conjunto de [...] fenómenos" que están "completamente interconectados" y esto es lo *único* que comparten. Por ello el concepto de naturaleza sólo puede funcionar como tipo de las ideas morales en cuanto concepto de la naturaleza *en general* [*überhaupt*] (y por tanto, no en el sentido específico de una "naturaleza corpórea"). Pero es que eso –la noción de naturaleza en general– es lo *único* que se necesita para exhibir la condición de moralidad de la acción, pues esa condición no es sino la universalizabilidad estricta de la máxima.

En efecto, utilizando la teoría de la metáfora y el concepto de R. Sánchez Ferlosio, podría decirse que el "núcleo conceptual interno"<sup>705</sup> de la idea de "ley" –y por tanto lo absolutamente inalienable en toda utilización de esa idea– es la *universalidad*. Y esto es lo que ve muy bien Kant. Ese "núcleo conceptual interno" es aquello en una palabra "que obliga a fidelidad" y es, al mismo tiempo, aquello que tendencialmente conservan todos los usos metafóricos de esa palabra. Se trata de la "nota más íntima del concepto", la nota "que ningún uso traslaticio o metafórico tendería en principio a traicionar"<sup>706</sup>. En este sentido decimos que "ley" conlleva como lo más íntimo de sí la *imposibilidad de excepciones*, es decir, la universalidad estricta *in acto* (es decir, espacialmente entendida).

Con esto concluimos el rodeo que hemos tenido que dar para elaborar el punto de vista adecuado, y volvemos a la cuestión que tenemos pendiente respecto de la *Típica*.

Vemos por tanto cómo la pregunta por la exposición de la ley moral nos ha internado en un proceso de remisiones encadenadas por el que la exposición de cada concepto remite a otro concepto ulterior, más cercano a la intuición, que actúa por ello como "expositor" del primero. Así, desde el punto de vista individual, hemos pasado de la moralidad a la legalidad, de la legalidad a la universalidad, ..., y desde el punto de vista colectivo hemos pasado, digámoslo así, desde el "reino de los fines" a la comunidad jurídica, y de ésta al *commercium* dinámico de las sustancias. ¿Hacia

<sup>705</sup> Sánchez Ferlosio 1992 (*op. cit.* en p. 174, nota 456), p. 56.

<sup>706</sup> *Ibidem*, p. 74.

dónde señala este proceso? ¿Qué se va obteniendo en cada uno de los pasos? Hemos visto que todo ello apunta en la dirección del *espacio* (la universalidad simultánea). En este sentido, puede decirse que el espacio es el tipificador último porque expresa *permanencia* y pluralidad simultánea de casos.

La intuibilidad de algo está unida a la posibilidad de representarlo espacialmente, y de hecho la moral se sensibiliza para el hombre en el modo de una espacialización: todos los casos se conciben, mediante una suerte de experimento mental, a la vez, de manera simultánea. La ley moral sólo puede exponerse –por los resultados de II.3– en el horizonte de una *pluralidad de casos* (y precisamente como la única ley de coherencia en esa pluralidad), y sólo los conceptos jurídicos son capaces de representar lo externo y lo simultáneo, la pluralidad de casos.

En este sentido, *todos* los ejercicios de sensibilización de la ley moral *han* de contener alguna vinculación con la representación de una pluralidad simultánea de casos, es decir, con el *espacio*. Ello es explícito y evidente en la fórmula de la ley de la naturaleza, también en la fórmula de la autonomía, por cuanto “un reino de los fines [...] sólo es posible según la analogía con un reino de la naturaleza”<sup>707</sup>, pero está también contenido ya –y es lo que más interesa constatar– en la propia “fórmula universal” e incluso en la fórmula de la persona como fin<sup>708</sup>. En efecto, la fórmula principal del imperativo categórico (que es enunciada con pequeñas modificaciones a lo largo de GMS y KpV) presenta la noción de “ley” como contenido esencial de dicho imperativo haciendo uso de distintas expresiones: “ley universal” [*allgemeines Gesetz*] (GMS, Ak., IV, 402, 421, 438), “mera conformidad a ley en general [*bloßes Gesetzmässigkeit überhaupt*]” (GMS, Ak., IV, 402, y KpV, Ak., V, 45, 70), “la mera forma de una legislación universal” [*die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung*] (KpV, Ak., V, 27), “la forma donadora de ley universal [*allgemein-gesetzgebende Form*]” (KpV, Ak., V, 28-9, 33-4), “la mera forma de una ley” [*die bloße Form eines Gesetzes*] (KpV, Ak., V, 34), “la forma de universalidad” [*Form der Allgemeinheit*] (KpV, Ak., V, 34), “la representación de una ley en general y su forma” [*die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt und dessen Form*] (KpV, Ak., V, 67) “el pensamiento *a priori* de una posible legislación universal” [*der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung*] (KpV, Ak., V, 31). Incluso este concepto de ley es sinónimo de la “forma de voluntad en general” (GMS, Ak., IV, 444). Pues bien, lo que nos interesa señalar es que la mera noción de “ley”, que es la columna vertebral de la formulación primera y más árida del imperativo categórico,

<sup>707</sup> GMS, IV, 438.

<sup>708</sup> En este sentido, compartimos la idea de Marty 1955 (*op. cit.* en p. 259, nota 667), de que los tres imperativos deben encontrar su legitimación por referencia al concepto de naturaleza y su legalidad (por tanto, que cabe de alguna forma remitir a ésta los conceptos de persona como fin en sí y de autonomía).

contiene *ya* un despliegue intuitivo-sensible (en una pluralidad de casos) de aquella fórmula primigenia y absolutamente inexponible que exigía "actuar por deber".

Ese es el significado profundo del final de la *Típica* y del hecho de que, en un lugar decisivo del texto en el que se establece la intersección de lo natural-sensible y lo pensable por la razón pura, aparezca precisamente el término "*Gesetzmässigkeit*" y no ningún otro:

Respecto del uso de los conceptos morales sólo es adecuado el racionalismo del Juicio, que no toma de la naturaleza sensible más que aquello que también la razón pura puede pensar por sí misma, esto es, la conformidad a leyes, y no lleva a [la naturaleza] suprasensible, inversamente, más que aquello que verdaderamente puede exhibirse mediante acciones en el mundo de los sentidos según la regla formal de una ley natural en general.<sup>709</sup>

Esto –la restricción de la típica– debe entenderse como un imperativo de no convertir en teóricamente cognoscible al ámbito de la intención. *Nunca* como la idea de que el "mundo del entendimiento" no se refiera a determinaciones sensibles (véase II.1.2). El régimen de la intuición es el régimen del tiempo y el régimen del conocimiento y su aplicación al ámbito de lo práctico produce precisamente "misticismo" de la razón. Por lo tanto, a la pregunta que nos hacíamos en el punto anterior se podría contestar en los siguientes términos: está permitido trasladar [*übertragen*] todo lo que sea *espacio*, está prohibido trasladar todo lo que sea *tiempo*. La moral no es derecho, ni es teología, y ni siquiera es tampoco una "contrafísica", sino que la moral es una exigencia nouménica de coherencia interna que, eso sí, sólo puede *exponerse* en el modo de una "contrafísica", es decir, en el modo de una articulación alternativa y sistemática de los "fenómenos de la libertad". La caución frente al misticismo expresa de otra manera, en efecto, el enigma de la ética, pues todo el misterio de la Típica radica justamente en que lo representado en la contrafísica de una comunidad jurídica no es directamente ni puede ser jamás la propia ley moral. La contrafísica ética no es la ley moral, sino solo un *símbolo* de ella.

En definitiva, la exposición de la ley moral se alcanza en Kant en un despliegue de la mera conformidad al deber en todos aquellos casos que son relevantes. Pues bien, este es el contexto en el que adquiere sentido sistemático el análisis kantiano de la noción de como "voluntad santa", puesto que desconectar

---

<sup>709</sup> KpV, Ak., V, 71.

todas las inclinaciones es, desde cierto punto de vista, tanto como no tenerlas. Veamos ahora esto un poco más detenidamente.

#### II.4.2. La voluntad santa. Contenido y modalidad de la ley

En los capítulos II.2 y II.3 ha desempeñado ya un papel fundamental la noción de *universalidad*. Hemos visto que la determinación moral tenía que ser válida de manera universal, para todos los hombres independientemente de sus inclinaciones e intereses. Pues bien, ahora vamos a ver que la cosa es mucho más grave.

Dijimos ya que, desde el punto de vista de la reflexión práctica (cfr. II.1), lo único relevante en el concepto de hombre es la *voluntad libre*. El hombre, dijimos, es voluntad libre, espontaneidad, Razón práctica y es sólo esto. Y hemos reconstruido el análisis kantiano de "en qué consiste ser una voluntad libre" en el apartado anterior.

Pues bien, nótese que, una vez establecidas las condiciones que debe cumplir algo para ser "un hombre" (en sentido práctico), y una vez asumido que la condición de hombre en cuanto voluntad libre es *todo* lo que se exige para ser un "sujeto práctico" (es decir, un sujeto de derechos y deberes), estábamos abocados al *reventamiento* definitivo del cosmos práctico. Lo que quedaba tras este reventamiento era un espacio descualificado, uniforme y esqueléticamente formal (véase II.1.4) que sería el espacio en el que a partir de entonces habrán de jugarse todas las discusiones normativas de los hombres. Pero todavía hay más, y es lo que nos interesa señalar ahora, porque en el fondo ni siquiera se trataba ya de "los hombres".

En efecto, la tematización moderna del concepto "hombre" en busca de un fundamento normativo último desencadena una depuración de rasgos tan absolutamente radical que lo único que, a fin de cuentas, se mantiene en pie como relevante (a saber, la voluntad libre, la razón pura práctica<sup>710</sup>) resulta ser algo que *no* se corresponde *exclusivamente* con el hombre. Eso que se ha revelado como el único fundamento admisible resulta pertenecer al hombre y ser vinculante para los hombres *sólo en la medida en que estos sean seres racionales*, y ello quiere decir que todo lo que se derive de esa instancia como válido (o inválido) será válido (o inválido) no sólo para el hombre, sino también *para todos los seres racionales*<sup>711</sup>. En efecto, la norma moral, así, resulta ser "de un significado tan amplio que tiene que valer no solamente para los hombres, sino para todos los *seres racionales en general*, y no solamente bajo condiciones

<sup>710</sup> "El fundamento del carácter vinculante no debe buscarse en la naturaleza del hombre, o en las circunstancias del mundo en el cual él está situado, sino *a priori* únicamente en los conceptos de la razón pura". GMS, Ak., IV, 389.

<sup>711</sup> Para esto véase el apartado titulado *La libertad tiene que ser presupuesta como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales* (447, 28 – 448, 24) de la sección III de GMS.



contingentes y con excepciones, sino de manera *absolutamente necesaria*<sup>712</sup>. La idea de "verdad práctica" propia de la modernidad comporta, pues, una *universalidad* tan estricta de todos sus preceptos que incluso desborda los límites de la especie "hombre" y ello simplemente porque ya no quedan rasgos diferenciales relevantes que pudiesen justificar la aplicación de un contenido determinado a subconjuntos particulares. Una vez adoptado el punto de vista que se ha decidido adoptar, esas diferencias resultarán sencillamente invisibles, y no pueden fundamentar nada. Cuando quiera dictarse una ley cuyo fundamento radica en la libertad o en algún producto suyo, ya no habrá más remedio que considerar sometidos a ella a *todos* los sujetos libres, y no habrá más remedio porque *ya no hay fundamentos de distinción suficientemente vinculantes* como para excluir a unos sí y a otros no. En efecto, "la moralidad sirve de ley para nosotros meramente como *seres racionales*", y por tanto "tiene que valer también para todos los seres racionales"<sup>713</sup>. También en la *Observación* que sigue al §7 de KpV, una vez que se encuentra el fundamento último del principio de la moralidad, se descubre que

la razón lo declara al mismo tiempo como una ley para *todos* los seres racionales, con tal de que tengan en general una voluntad, es decir, una facultad de determinar su causalidad mediante la representación de reglas, por lo tanto con tal de que sean capaces de actuar por principios [Grundsätze], y en consecuencia capaces de actuar según principios [Prinzipien] prácticos *a priori*".<sup>714</sup>

Pues bien, este *desbordamiento* de la categoría "hombre" en dirección a la categoría de "ser racional en general" en el trance de fundamentación de una *Metaphysik der Sitten* es un paso absolutamente esencial dentro de la sistemática de Kant, y decisiva para entender correctamente ciertos desarrollos. El desbordamiento, por de pronto, da razón sistemática de la continua aparición en el texto de Kant de expresiones relacionadas con algo a lo que se denomina "santidad" [*Heiligkeit*], "voluntad santa" [*beiliger Wille*], y que en ciertos casos se ejemplifica con la referencia a una "voluntad divina" [*göttlicher Wille*]. Precisamente estas nociones interrelacionadas serán las que nos servirán para introducir la cuestión.

La voluntad santa se define en GMS como la voluntad "cuyas máximas concuerdan necesariamente con las leyes de la autonomía"<sup>715</sup>. Y del mismo modo

---

<sup>712</sup> GMS, Ak., IV, 408.

<sup>713</sup> GMS, Ak., IV, 447.

<sup>714</sup> KpV, Ak., V, 32.

<sup>715</sup> GMS, Ak., IV, 439.

aparece en KpV: "santidad es [...] la completa adecuación de la voluntad a la ley moral"<sup>716</sup>. Pues bien, en la segunda *Anmerkung* al §7 de KpV escribe Kant:

En la inteligencia omniabarcante se representa, con razón, al albedrío como incapaz de albergar máximas que no pudiesen ser al mismo tiempo ley objetiva, y el concepto de *santidad*, que por ello le corresponde, la coloca desde luego no por encima de toda ley práctica, pero sí por encima de toda ley práctico-restrictiva, y por tanto, de la obligación [*Verbindlichkeit*] y el deber.<sup>717</sup>

Reparemos en este pasaje: "el concepto de *santidad*, que por ello le corresponde, la coloca desde luego no por encima de toda ley práctica". Si el concepto de santidad no coloca a su dueño por encima de toda ley práctica, pero sí por encima de toda ley restrictiva, como se afirma un poco después, es claro que "ley práctica" *no* es lo mismo que "ley restrictiva", y que de hecho el primer término es más amplio que el segundo. Es decir, que hay o puede haber ley práctica sin ser por ello restrictiva. La ley práctica no manda o restringe inmediatamente y de suyo, al menos no *por ser* ley práctica. La ley práctico-restrictiva *no* se agota en su imperatividad, es decir, la ley práctica sigue teniendo alguna consistencia, sigue siendo algo determinado, al margen de su carácter imperativo.

En efecto, el principio de la moralidad "no se limita meramente al género humano, sino que se refiere a todo ser finito que posea razón y voluntad, e incluso abarca al ser infinito en cuanto inteligencia suprema"<sup>718</sup>, y de hecho la ley *sólo* tiene carácter *imperativo* respecto de aquel "primer caso" (el género humano). Una supuesta voluntad santa *no* es capaz de "albergar máximas que no sean simultáneamente leyes objetivas" y por tanto para la voluntad santa no tienen sentido nociones como "deber", "constricción" o "imperatividad". En efecto:

Una voluntad perfectamente buena estaría, pues, también bajo leyes objetivas (del bien), pero no por ello podría ser representada como *constreñida* a acciones conformes a la ley, porque de suyo, por su constitución subjetiva, sólo puede ser determinada a través de la representación del bien. De ahí que ningún imperativo sea válido para una voluntad *divina*, y en general para una voluntad *santa*; el deber está

---

<sup>716</sup> KpV, Ak., V, 122.

<sup>717</sup> KpV, Ak., V, 32.

<sup>718</sup> KpV, Ak., V, 32.

aquí de más, porque el *querer* ya es por sí mismo necesariamente acorde con la ley.<sup>719</sup>

Sin embargo, la *misma* ley moral que es "una ley de la santidad para la voluntad de un ser omniperfecto" supone para la voluntad de todo ser racional finito, sin embargo, "una ley del *deber*, de la constricción [*Notigung*] moral"<sup>720</sup>. La ley práctica se presenta al peculiar ser que es el hombre como una restricción, de manera que "'deber' y 'estado de deuda' [*Schuldigkeit*] son las únicas denominaciones que hemos de otorgar a nuestra relación con la ley moral"<sup>721</sup>. Esta condición no es exclusivamente nuestra, sino que afecta a todos los seres racionales creados, puesto que "para los hombres y para todos los seres racionales creados la necesidad moral es constricción [*Nöthigung*], es decir, obligación [*Verbindlichkeit*]"<sup>722</sup>.

La necesidad moral, por tanto, expresa un vínculo que se manifiesta como "obligación" para cierto tipo de seres (los seres racionales creados), pero que *no* se agota en la mera idea de obligación. El carácter modal de la ley moral como ley imperativa tiene que ver, pues, con la peculiar situación del "hombre" dentro de la tipología general ontológica. Ahora bien, el *contenido* de la ley moral, el vínculo general cuya búsqueda nos ha llevado al plano de la voluntad santa, *no* aparece descrito *nunca* en ese plano, sino que una y otra vez somos devueltos al plano de la voluntad finita. La exposición del "contenido" de la ley moral tiene lugar en el plano de la voluntad finita, no-santa. (Y, de hecho, en la trance de exposición de dicho contenido nos veremos remitidos una vez más al terreno jurídico).

Pues bien, precisamente porque la voluntad santa y la voluntad finita están bajo una *misma* ley, y por tanto se diferencian solamente en la *modalidad* que dicha ley presenta, por todo ello, decimos, la voluntad divina puede servir como *expositora* de ese aspecto de la ley moral que no se hace visible en la mera conformidad al deber.

### La voluntad santa como arquetipo de la objetividad

Es verdad que el concepto de una *intuición creadora* y no receptiva es un *Grenzbegriff* dentro del análisis kantiano de la forma de la experiencia, pero no es cierto que su *única* función sea la de señalar "de qué no se trata" en el conocimiento finito. De hecho, la intuición creadora desempeña una función absolutamente fundamental

---

<sup>719</sup> GMS, Ak., IV, 414.

<sup>720</sup> KpV, Ak., V, 82.

<sup>721</sup> KpV, Ak., V, 82.

<sup>722</sup> KpV, A145-146.

dentro de la sistemática kantiana: señala *cuál es el camino* hacia la objetividad. El pensar alcanza la objetividad cuando la intuición finita se experimenta a sí misma (con todas las restricciones que le son propias) como *intuitus originarius*. Esto quedó ya establecido en la sección I.

Pues bien, la noción de "voluntad santa" desempeña en el ámbito práctico un papel *análogo* al de la intuición creadora en el ámbito teórico: señala cuál es la vía hacia la objetividad. Está claro que "para nosotros los hombres" la objetividad moral será siempre una batalla en el tiempo, una "intención moral en lucha" [*moralische Gesinnung im Kampfe*]<sup>723</sup>, y un doloroso esfuerzo por el cumplimiento del deber, pero sin el referente de una voluntad santa ni siquiera podríamos conocer el sentido, esto es, la dirección de esa lucha. Los conceptos de intuición infinita y voluntad infinita señalan *en qué consiste la objetividad*. Entre ellos y nosotros hay un *como si* [*als ob*] que determina el modo de presencia de esos horizontes, y que determina justamente la aparición de *estructuras* en ambos dominios, pero en todo caso podemos deletrear tales cosas *porque* hay una instancia que muestra cómo es, de suyo, la objetividad. Sin el *arquetipo* de la voluntad santa y de la intuición originaria *no* habría objetividad para nosotros. Kant escribe:

Esta santidad de la voluntad es sin embargo una idea práctica, que necesariamente debe servir como *arquetipo* [*Urbild*] hacia el cual aproximarse hasta el infinito, siendo esto lo único que le corresponde a cualquier ser racional finito, y el cual mantiene permanente y correctamente ante los ojos de todo ser racional finito la ley moral pura (que precisamente por ello se denomina santa).<sup>724</sup>

Y, en efecto, del mismo modo que hay conocimiento objetivo cuando (y sólo cuando) conseguimos contemplar el fenómeno *como si* lo hubiéramos construido nosotros mismos desde sus más íntimas entrañas, así también hay decisión objetiva sólo cuando conseguimos decidirnos *como si* no hubiese impedimentos subjetivos en contra del deber (lo cual quiere decir, como ya sabemos, que la *constancia* de la acción estaría garantizada. La objetividad práctica se alcanza cuando el hombre, como dice Krüger, "se elige a sí mismo como ser puramente racional"<sup>725</sup>.

<sup>723</sup> KpV, Ak., V, 84.

<sup>724</sup> KpV, Ak., V, 32. Y ello aunque, como escribe Kant en *Prolegomena*, "la idea de libertad solamente tiene lugar en la relación de lo intelectual como causa con lo sensible como efecto" (*Prolegomena*, Ak., IV, 344, nota), es decir, que la libertad no se puede atribuir en este sentido a un ser divino.

<sup>725</sup> Krüger 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), p. 73.

El ideal de santidad, aunque "no es alcanzable por ninguna criatura", constituye sin embargo "el arquetipo al que debemos luchar por acercarnos e igualarnos en un progreso ininterrumpido pero infinito"<sup>726</sup>, y expresa la *forma* de la objetividad (la desconexión de las inclinaciones). Este salto puede apreciarse especialmente bien en la condición que establece Kant para que pueda alcanzarse un reino de los fines: "Ese reino de los fines llegaría a realizarse verdaderamente a través de máximas cuya regla es prescrita por el imperativo categórico a todos los seres racionales, *si éstas fuesen universalmente seguidas*"<sup>727</sup>.

Con esto hemos desplegado, mínima pero suficientemente para el objetivo de este trabajo, los elementos esenciales en los que se desarrolla la ley moral y que permiten, en conjunto y de distintas maneras, exponerla, aunque todavía no hemos abordado el problema pendiente de si la ley moral expuesta puede o no constituir una verdadera *norma* moral.

Efectivamente, es necesario mostrar que el criterio propuesto por Kant es capaz de "funcionar", de hecho, como criterio autónomo de enjuiciamiento, es decir, que cumple con las condiciones exigidas para que un criterio sirva verdaderamente como criterio de enjuiciamiento de la conducta, y que lo haga, además, sin dejar de ser "autónomo". Éste es el ya viejo problema de "demostrar" la validez efectiva del imperativo categórico, el cual alberga otra discusión también clásica: ¿cómo hay que entender la contradicción de la que habla Kant en el contexto del imperativo categórico? Vayamos a lo primero.

#### II.4.3. El imperativo categórico como criterio de enjuiciamiento

Recordemos en primer lugar, qué significa que un criterio de enjuiciamiento de la conducta "funciona". Que un criterio de enjuiciamiento de la conducta "funciona", es decir, que es un verdadero patrón de enjuiciamiento, significa que a) su alcance se extiende efectivamente tanto como se extienda la conducta, esto es: que no deja nada fuera (porque si no no sería un criterio de enjuiciamiento *de la conducta* y b) es efectivamente un patrón, es decir, es capaz de distinguir algunas conductas como válidas y otras como inválidas (porque si no no sería un *criterio de enjuiciamiento* de la conducta). Esto último significa a su vez, trivialmente, que posee algún mecanismo de exclusión de al menos algunas conductas: un criterio que reconociese invariablemente

---

<sup>726</sup> KpV, Ak., V, 83.

<sup>727</sup> GMS, Ak., IV, 438.

como válidas todas las conductas que se pueden enfrentar a él no sería ni criterio ni nada; sería un puro espectro.

Comenzaremos haciendo algunas consideraciones sobre el proceder general de los comentaristas y sobre la arquitectura interna de ese procedimiento.

Por lo pronto, para demostrar que el imperativo categórico efectivamente "funciona"<sup>728</sup> (=discrimina), se ha tendido a pensar muy a menudo –y es un hábito mental en el que incurrió también el propio Kant– que lo que debe hacerse es mostrar su eficacia *en un caso particular*. En efecto, ¿qué otra prueba de su efectividad se puede pensar que no sea una prueba concreta, palpable, material, de que funciona? Si el imperativo categórico funciona en un caso concreto, significa que *puede* funcionar, y el problema queda resuelto. Además, algo de esto hay también –y no hay por qué negarlo– en ciertos modos de proceder del propio Kant en algunos pasajes, y en general en su uso de ejemplos (sobre todo en *GMS*). Y así lo entiende, desde luego, la gran mayoría de intérpretes, que pueden llegar a dedicar muchísimas páginas al análisis de los ejemplos de Kant<sup>729</sup>.

Nosotros consideramos que esta estrategia no es viable y que, de hecho, muchos de los ejemplos de Kant no "funcionan" en el sentido de lo que los intérpretes y el propio Kant esperan de ellos. Concretamente, consideramos que no todos los ejemplos de *GMS* funcionan. E incluso coincidimos, de hecho, con W. Kersting en que "los cuatro ejemplos de la 'Fundamentación' deben ser considerados fallidos"<sup>730</sup>. Sin embargo, a diferencia de W. Kersting, consideramos que su "carácter fallido" como ejemplos no radica en que no cumplan las condiciones de aplicabilidad del imperativo categórico, sino en que no cumplen las condiciones para provocar

<sup>728</sup> No estamos hablando todavía del problema de la deducción de la ley moral, es decir, del problema consistente en mostrar la "validez objetiva" (*KpV*, Ak., V, 46) y la "realidad y necesidad objetiva" (*GMS*, Ak., IV, 449) de la ley en el sentido de su presencia innegable en la conciencia de todos los actuantes, ni mucho menos estamos hablando todavía de su efectivo cumplimiento. No estamos, pues, hablando todavía ni de lo que Rousset llama "efectividad" ni de lo que llama "realidad" de la objetividad práctica (*op. cit.* en p. 31, nota 56, tercera parte, caps. II y II). Por el momento nos referimos solamente a la validez del imperativo categórico en el sentido de que pueda ser realmente lo que pretende ser, a saber: un criterio autónomo de enjuiciamiento de la conducta en el sentido arriba indicado.

<sup>729</sup> Como botón de muestra, a esta problemática se dedican los siguientes artículos: J. Kemp, "Kant's Examples of the Categorical Imperative", *Philosophical Quarterly* 8 (1958), pp. 63-71; K. Cramer, "'Depositum' – Zur logischen Struktur eines Kantischen Beispiels für moralisches Argumentieren", en Gerhardt, Horstmann y Schumacher (eds.) 2001, vol. 1, pp. 116-130; J.C. Joerden, "Was leisten Kants Beispiele bei der Anwendung des Kategorischen Imperativs? Zugleich eine Besprechung von: Christian Schnoor, *Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 79 (1993), pp. 247-258; H. Schöndorf, "'Denken-Können' und 'Wollen-Können' in Kants Beispielen für den kategorischen Imperativ", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 39 (1985), pp. 549-573, y G.M. Hochberg, "A Re-Examination of the Contradiction in Kant's Examples", *Philosophical Studies*, 24 (1973), pp. 264-267.

<sup>730</sup> W. Kersting, "Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten", *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 37, 1983, pp. 404 – 421, p. 415.

realmente una contradicción. No todos los ejemplos de GMS funcionan, pero su no-funcionamiento reside en que no hacen saltar una contradicción (y por tanto, no son moralmente incorrectos), no en que el imperativo categórico no pueda aplicarse a ellos. Lo único que sucede con los ejemplos de GMS es que no concluyen, pero para poder decir que no concluyen hemos aplicado ya el imperativo categórico sobre ellos. Sin embargo, la cosa no acaba aquí. No se trata solamente de que *estos* ejemplos concretos no "funcionen", sino que la cosa es mucho más grave.

En efecto, supongamos por un momento que estos intérpretes tienen razón y que la única manera de mostrar la validez del imperativo categórico sea ofrecer un ejemplo concreto en el que imperativo hace a la vista de todos lo que se espera de él (=discriminar). Si esto así, entonces los ejemplos concretos aportan algo indispensable para la consecución de la "prueba" de la validez de imperativo categórico, y la mentada "prueba" no puede llevarse a cabo sin la ayuda de ejemplos concretos. Ahora bien, ¿qué aportan los ejemplos concretos frente a las consideraciones *a priori*? Lo que aportan son evidentemente contenidos empíricos, determinados, materiales (en cada caso contenidos distintos, pero en todos los casos alguno). Pero si esto es así, entonces los intérpretes que abogan por esta estrategia empiezan a estar en apuros.

En efecto, si la posibilidad de encontrar una contradicción (y por tanto la eventual validez de un patrón de discriminación de la conducta) *dependiese* de la presencia de *determinados* contenidos empíricos, entonces no podría asegurarse de ningún modo que la norma es apta para enjuiciar *toda* mi conducta, y entonces no cualificaría como una verdadera norma. Si la posibilidad de encontrar una contradicción dependiese del *tipo* de máxima que se evalúa, significaría que para cierto subconjunto de máximas (las que son de ese tipo) el criterio es verdaderamente una norma, pero que no lo es para cierto otro subconjunto de máximas. La norma sería efectivamente un patrón de enjuiciamiento para cierta región de mi conducta, pero no para mi conducta en general y en cuanto conducta. Para que la norma lo sea verdaderamente, por tanto, *debe ser* posible generar la contradicción que se busca *sin* recurrir a contenidos empíricos. Tiene que poder mostrarse que la contradicción es viable a partir de la mera "forma" de máxima, es decir, independientemente de que la máxima o máximas a evaluar sean estas o aquellas o las de más allá. Evidentemente, el que *de hecho* surja o no surja una contradicción dependerá enteramente de cuál es el *contenido* de la máxima en cuestión (y el que surja o no surja será lo que decide el estatuto práctico de la máxima); pero la *posibilidad* de que surja tal contradicción tiene que estar ya asegurada *antes* de que entren en juego las diferencias materiales entre máximas. Debe ser posible hacer que la contradicción aflore a partir de la *mera forma* de la

*decisión* y sus posibilidades *a priori*, y si no se consigue tal cosa, el imperativo categórico no podrá constituir verdadera norma. Esta exigencia es una exigencia sistemática fortísima y, si se asume radicalmente, como creemos que debe hacerse, entonces echa por la borda gran parte de las estrategias utilizadas para interpretar la filosofía práctica de Kant en la bibliografía especializada, como veremos un poco más adelante.

En efecto, de las consideraciones anteriores resulta que el problema de demostrar la "realidad" del imperativo categórico como criterio de juicio –esto es, el problema de demostrar que efectivamente puede ser un patrón de discriminación de la conducta– *no* se juega, como tienden a afirmar la mayoría de los intérpretes, en el terreno de los *ejemplos concretos*, sino en un estrato anterior. De hecho, siuviésemos que acudir a ejemplos concretos para mostrar su efectividad, entonces la suerte del imperativo categórico estaría ya sentenciada y condenada. Los intérpretes que hacen depender la eficacia del imperativo categórico de la viabilidad de ejemplos concretos han condenado ya de entrada –aunque, obviamente, sin saberlo– el proyecto que tratan de salvar. Si el imperativo categórico es viable, su viabilidad debe mostrarse *antes* de acudir a ejemplos concretos. Esto se puede aclarar un poco más mediante ciertas consideraciones sobre la arquitectónica general del sistema kantiano.

El problema de exponer y entender correctamente la efectividad del imperativo categórico es un caso particular del problema general de cómo presentar *in concreto* (materialmente) lo estructural. Para exponer algo *in concreto* es necesario algo empírico, pero lo estructural *no* es empírico, sino racional-puro. En la estructura de KrV vimos que la estructura admitía varios modos de presentación: como un *conjunto de reglas*, como un *conjunto de síntesis posibles*, y como *objeto trascendental*. Esta última presentación es la que más se acercaba a algo *in concreto*, pero vimos que se salía del ámbito del conocimiento, porque en todo conocimiento hay algún tipo de vinculación con la intuición empírica, y en el objeto trascendental lo que hay es una *variable* de intuiciones posibles. Esta variable, decíamos, *no* es ella misma ya sensible, sino intelectual. En cualquier caso, lo que más nos interesaba es que la noción de "objeto trascendental" expresaba una *exigencia* de bien-formación, una exigencia de cumplimiento de ciertas reglas.

El problema de los ejemplos y de probar la efectividad de la prueba del imperativo categórico se enfrenta, en efecto, a estas mismas dificultades. La discriminación de la conducta siempre es un examen de máximas dadas, individuales, concretas y contingentes, del mismo modo que el conocimiento siempre es conocimiento de esto o lo otro. Siempre es un examen *in concreto*. Ahora bien, ¿qué se puede decir *in abstracto* de ese examen concreto? Es decir, ¿qué se puede decir de la *forma* de dicho examen? Nótese que en principio habrá que abstraer de todo aquello



que sea individual, y poner "variables" en su lugar. Las *variables* que aparecen dentro de todas las formulaciones del imperativo categórico son las *máximas*, evidentemente. Eso individual de lo que se hace abstracción no es todavía el matrimonio, los padres, etc. (pues eso se abstrae en MdS), pero sí el *contenido* de las máximas. Por eso es tan importante el *concepto* general de máxima, la *forma* de la decisión. Se hace abstracción de todo aquello que varíe o pueda variar de un caso particular u otro. Lo cual implica –y esto es crucial– que también se hace abstracción del *nivel de precisión* de A y B, puesto que el nivel de precisión *puede* variar de unas máximas u otras. Lo importante, entonces, es que aquí también nos encontramos con que el imperativo categórico expresa *in concreto* una *exigencia* estructural. Para que mi acción sea reconocida (por mí mismo) como *objetiva*, como válida en el ámbito práctico, tiene que cumplir la exigencia que expresa la estructura práctica. Lo que expresa esta estructura, a través del imperativo categórico, es la *exigencia de compatibilidad con la forma lógica de universalidad*. Esa es la exigencia estructural fundamental de la filosofía práctica. Sólo así y sólo entonces podrá mi acción formar parte de una "naturaleza práctica objetiva". En este sentido, la prueba de la efectividad del imperativo categórico está al *mismo* nivel arquitectónico que el objeto trascendental.

### El problema de la contradicción

Hasta el momento nos hemos limitado a tratar de refutar ciertas estrategias de comprensión del problema de la validez del imperativo categórico, y hemos señalado que, si el imperativo categórico es válido, entonces su validez debe poder demostrarse en un estrato *anterior* al de los contenidos empíricos. Sin embargo, no hemos dicho nada acerca de la demostración en sí misma. No hemos dicho nada, en definitiva, sobre *si* el imperativo categórico es o no es, según los términos del problema, válido, es decir, sobre si cualifica o no efectivamente como criterio de una ética autónoma. En definitiva, no hemos abordado aún el problema de la *contradicción* en el imperativo categórico<sup>731</sup>. En ello nos centramos a continuación.

---

<sup>731</sup> Sobre esta polémica, que arranca ya de Hegel, pueden verse Ch. Schnoor, *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*, Tübinga, 1989; Hoerster 1974 (*op. cit.* en p. 241, nota 642); Höffe 1977 (*op. cit.* en p. 230, p. 132), y Kersting 1983 (*op. cit.* en p. 279, nota 730). En castellano, véase el debate que mantuvieron J.M. Palacios y J.J. García Norro en *Revista de Filosofía*: J.M. Palacios, "La esencia del formalismo ético", *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. IV (1991), núm. 6, pp. 335-349, y J.J. García Norro, "Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético", *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VI (1994), núm. 11, pp. 305-315. Véase también F. Martínez Marzoa, "Lo ético y la 'mera lógica'", *Isegoría*, 20 (2004), pp. 55-66.

Nótese de entrada cuáles son las exigencias formales a las que nos enfrentamos: se trata de generar un mecanismo de exclusión de ciertas conductas y además generarlo sin tomar en consideración otra cosa que no sea la mera forma de la decisión. Sólo si conseguimos hacer tal cosa, dijimos, la afirmación de la validez del imperativo categórico podrá integrarse en el lugar que le corresponde, a saber, en la estructura *a priori*. Por de pronto podemos deducir, del análisis de estas exigencias, todavía algunas cosas más acerca de lo que estamos buscando.

Para empezar, si tiene que integrarse en el sistema de lo *a priori*, el elemento en cuestión tiene que expresar alguna posibilidad *estructural*, y no meramente fáctica. En efecto, para poder resistir el huracán abstractivo que supone pasar de las (infinitas posibles) máximas concretas al concepto de máxima, el elemento en cuestión, sea cual sea, tendrá que hacer referencia a alguna posibilidad estructural implícita en el propio concepto de decisión. Así pues, si la validez del imperativo categórico puede probarse, entonces tiene que haber algo en las propias posibilidades esenciales de la acción que articulado de cierta manera produzca una contradicción.

Ya dijimos que en el concepto formal de decisión (en la "forma" de la decisión) no puede quedar nada que pertenezca de suyo al *contenido* de la decisión. En la forma de la decisión no puede quedar ninguna diferencia empírica, nada que no esté presente de algún modo en todas las decisiones. ¿Hay alguna posibilidad esencial de la acción que satisfaga todos estos requisitos?

Contestamos: sí, la hay, y además esa posibilidad es la *única* posibilidad que consigue pasar la criba. Dicha posibilidad de la acción es la *mentira*<sup>732</sup>. La mentira no se refiere en este contexto sólo (ni de manera principal) a lo que trivialmente se entiende por mentir, a saber, algo así como decir algo distinto de lo que uno piensa, sino que expresa una posibilidad estructural inherente a la acción entre hombres. La posibilidad estructural "mentir" se puede concretar en muchas y muy distintas figuras empíricas, entre ellas la que corresponde a lo que trivialmente se entiende por mentir, como es natural, pero en sí misma no se agota en ninguna de ellas. Como primera caracterización operativa, que después irá perfilándose, podemos dar la siguiente: la mentira, en cuanto posibilidad esencial de la acción, designa aquel uso de las convenciones sociales-semióticas que sólo consigue lograr su objetivo si su objetivo permanece oculto. En otras palabras, se define como mentira, en sentido estructural amplio, *toda aquella acción que necesariamente tiene que fracasar (=no alcanzar su objetivo) si revela públicamente sus intenciones*. Para definir esta posibilidad, como puede verse, no hemos tenido que recurrir a nada que no esté presente en todas las acciones, es decir, a nada

---

<sup>732</sup> En este punto seguimos una indicación de F. Martínez Marzoa, que aparece en varias de sus obras sobre la filosofía de Kant. Véanse *De Kant a Hölderlin*, Madrid, 1992, pp. 71-73; *Historia de la Filosofía II*, Madrid, 1994 (1973), p. 132, y sobre todo F. Martínez Marzoa 2002 (*op. cit.* en p. 35, nota 65), p. 39 y ss.

que no pertenezca a la forma de la acción. Tanto las intenciones como la frustración de esas intenciones, como el carácter socio-semiótico de la acción, son elementos que pertenecen –en la comprensión de Kant– al terreno de la acción en cuanto tal. La mentira entendida en este sentido, en cualquier caso, es una configuración posible de elementos inherentes a la acción. La *mentira* no es por tanto un *ejemplo*, sino parte integrante de la descripción de la estructura: está al *mismo nivel* sistemático que el objeto transcendental.

Hemos afirmado que la mentira así entendida es la única posibilidad práctica que satisface los requisitos establecidos. Fundamentar esta afirmación implica dos cosas: en primer lugar, a) mostrar que efectivamente la mentira *no* supera la prueba del imperativo categórico, y en segundo lugar, b) mostrar que todo aquello que no supera la prueba del imperativo categórico pertenece de algún modo al ámbito de la mentira.

1. Vayamos a lo primero. Que la mentira no supera la prueba del imperativo categórico significa que no es pensable sin contradicción una situación de mentira generalizada. ¿Cómo y por qué se produce esa contradicción? Porque la mentira –entendida como hecho estructural– tiene su condición de posibilidad en una excepción, mientras que “ley universal” comporta la exclusión de excepciones. La mentira, por tanto, no se deja pensar jamás en términos de ley universal. “Ley universal” implica siempre la nota de “ausencia de excepciones”, y mentira implica siempre “excepción”. He ahí la *contradicción*. Para precisar exactamente de qué tipo de contradicción se trata tenemos que abordar aún otra cuestión, pero nótese ya que la contradicción en cuestión es efectivamente eso, una contradicción en el sentido técnico kantiano: un tipo de imposibilidad para cuya detección no hace falta acudir a la construcción en la intuición, sino que se detecta en la mera manipulación y examen de las notas del concepto. La contradicción generada por la “universalización” de la mentira es analítica, meramente lógica, porque el concepto de una “mentira universalizada” posee simultáneamente las notas de “validez en todos los casos” y “validez sólo en este caso”.

2. Para demostrar, por otro lado, la parte b), es decir, para mostrar que toda transgresión se reduce en último término a una mentira en el sentido mencionado tenemos que dar por un momento un paso atrás. Dijimos que la viabilidad del imperativo categórico como patrón de enjuiciamiento tenía que poder ser demostrada *a priori*, antes de toda experiencia particular, y que dicha demostración es absolutamente indispensable para que la sistemática kantiana pueda sostenerse sin venirse abajo. En consonancia con ello, dijimos también que todas las contradicciones que puedan detectarse al enfrentar máximas concretas con el

imperativo categórico son en el fondo figuras empíricas de una sola y única contradicción. O, dicho en otros términos, que todas las contradicciones que pueden llegar a excluir conductas son casos particulares de un mismo tipo de contradicción. Esto implica a su vez que todos los casos empíricos de algo así como "conductas incorrectas desde el punto de vista moral" son en realidad manifestaciones particulares de una misma cosa, y hemos dicho que esa cosa es la mentira.

Así pues, si el edificio conceptual de la ética autónoma kantiana debe sostenerse, entonces debe ser posible caracterizar y determinar en un plano estrictamente *a priori* el mecanismo de exclusión de conductas, la contradicción de la que se trata y también, por tanto, la figura general de la transgresión, cosas las tres que son estrictamente individuales, únicas, singulares. Y ahí es donde está lo que ahora nos interesa. Nuestra afirmación de que toda transgresión del deber es en el fondo una manifestación de la mentira quedará, evidentemente, probada si conseguimos mostrar que la *forma general* de la transgresión está relacionada *a priori* con la mentira.

¿Hay en el texto de Kant alguna pista en este sentido? ¿Es posible extraer de él alguna indicación sobre cuál es la "forma general de la transgresión"? ¿Hay en el *corpus* kantiano algún lugar del que pueda extraerse una caracterización de este tipo? Contestamos: sí, la hay; es posible extraer de los textos de Kant una caracterización de la figura general de la transgresión del deber, pero esa caracterización no se deriva de la discusión de los famosos ejemplos de GMS, como parecen pensar muchos de los intérpretes, ni tampoco se desprende de la derivación material de deberes en MdS. La caracterización de la transgresión que importa realmente a nivel sistemático (la caracterización *a priori*) no se encuentra en la discusión del matrimonio, de las instituciones paterno-filiales, ni en nada que por asomo se le parezca, ni tampoco podría obtenerse jamás generalizando cosas de ese tipo; se encuentra, explícita y claramente formulada, en GMS, precisamente después de la primera aparición de los famosos cuatro ejemplos:

Ahora bien, si en cada transgresión del deber reparamos en nosotros mismos, lo que encontramos es que realmente no queremos que nuestras máximas se conviertan en una ley universal, pues eso nos resulta imposible, sino que [queremos que] más bien que lo contrario de nuestra máxima permanezca universalmente como ley; sólo que nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* para nosotros o (incluso sólo por esta vez) en provecho de nuestra inclinación.<sup>733</sup>

---

<sup>733</sup> GMS, Ak., IV, 424.

Este texto es absolutamente fundamental para nosotros. En él Kant afirma que lo característico y específico de toda transgresión del deber es que: a) aunque no pueda en ese caso quererse que la máxima se convierta en una ley estrictamente universal (puesto que la máxima es en sí misma imposible de universalizar sin contradicción), b) en ella sigue latiendo sin embargo una cierta pretensión de validez universal. Esto tiene sin duda un lado paradójico. ¿Qué necesidad tiene el transgresor de mantener esa pretensión de universalidad? ¿No es más esperable, de entrada, que el transgresor prescinda completamente de la universalidad, una vez que ha transgredido ya el deber? ¿No sería más lógico que el infractor hiciera oídos sordos a los mandatos de universalización del deber? ¿Qué interés podría tener él todavía en la universalización, una vez que ha puesto a un lado el interés moral? ¿Por qué en la máxima transgresora pervive, en definitiva, una pretensión de universalidad?

La respuesta a todas estas preguntas es una y la misma, y empieza a vislumbrarse cuando reparamos en cuál es el verdadero asunto que está tratando aquí Kant. Lo que está en juego en este pasaje no son meras observaciones psicológicas sobre la conciencia de la transgresión; lo que está en juego en este pasaje es la descripción de la estructura esencial, *a priori*, de la incorrección moral. Una vez entendido esto, se ve clarísimamente el sentido de aquella pretensión de universalidad: la estructura esencial de la incorrección moral es la mentira (como ya hemos repetido varias veces), y la mentira, en su sentido más general, designa aquel tipo de conducta que tiene *el secreto y la excepcionalidad como condiciones de posibilidad de su éxito*. Si aquí Kant está describiendo, entonces, la estructura esencial de lo moralmente incorrecto, y lo esencial y primeramente incorrecto es la mentira, no es de extrañar que hable aquí también de una pretensión de universalidad (si bien atenuada). La pretensión de universalidad está en la máxima contraria al deber no por un deseo de contrastar su moralidad (pues por definición ya sabemos que es moralmente incorrecta), sino como un *requisito indispensable para su éxito*. Todo verdadero querer, toda intención, a diferencia del mero desear, implica como algo inherente a él mismo una pretensión de éxito y, por tanto, una posibilidad de fracaso<sup>734</sup>. Pues bien, lo que sucede en las máximas moralmente incorrectas es precisamente que la no-universalidad es una condición del éxito de su intención, y por tanto la universalización *garantiza* su fracaso<sup>735</sup>. Por lo tanto, el interés del agente en que lo contrario de su máxima siga pasando por ley general (ese "*das Gegenteil*

<sup>734</sup> Por lo que podemos saber, G. Prauss es el comentarista que con más fuerza ha subrayado la vinculación entre el concepto kantiano de querer [*Wollen*], en cuanto algo activo e intencional, y la necesidad de su éxito o fracaso. Véase Prauss 1983 (*op. cit.* en p. 194, nota 509), pp. 23-24.

<sup>735</sup> Así también se pronuncia W. Kersting: "Una máxima no puede ser pensada como ley cuando los conceptos utilizados para su descripción exigen, como condición de posibilidad suya, la no-universalidad". Kersting 1983 (*op. cit.* en p. 279, nota 730), p. 411.

*derselben soll [...] allgemein ein Gesetz bleiben*") es un interés puramente estratégico y responde a una condición muy clara: sólo si su máxima no es universalmente reconocida puede alcanzar los fines que se propone. De ahí que toda transgresión del deber, por tanto, tiene la "forma" de un "*für uns*", de un "*nur für diesesmal*"; toda transgresión o incorrección moral tiene, en definitiva, la forma de *excepcionalidad*<sup>736</sup>. G. Patzig ha caracterizado, muy correctamente, la clase de las acciones excluidas por el imperativo categórico en los siguientes términos:

Actúa de manera moralmente incorrecta quien se propone o lleva a cabo algo que sólo es posible si todos los demás hombres no la consideran de la misma manera [...] Una acción moralmente incorrecta se caracteriza esencialmente porque su posibilidad está basada en una disciplina que los miembros de la comunidad observan al menos de manera general, y de la cual, sin embargo, el agente se libera.<sup>737</sup>

Pero también el propio Kant ha formulado explícitamente esta vinculación en varios lugares: "la universalidad de una ley que afirmase que cada cual, tan pronto como crea estar necesitado, puede prometer lo que se le ocurra con el propósito de no cumplirlo, haría imposible la promesa y *el fin mismo que con ella se pudiera tener*, ya que nadie creería que se le ha prometido algo"<sup>738</sup>. Una situación tal tendría como consecuencia, dice en KpV, "la completa destrucción de la máxima misma y de su propósito"<sup>739</sup>. Pero el texto que con más claridad recoge lo que, en nuestra interpretación, aparece como centro absoluto de la incorrección moral quizás no esté en ninguna de las obras críticas (aunque lo que aparece en ellas sea más que suficiente para sostener, creemos, nuestra interpretación), sino en los escritos de la fase x (fechada en torno a 1772) de las *Reflexiones*. En una de ellas escribe Kant:

Una acción es incorrecta en la medida en que resulta imposible si otros presuponen en mí dichos principios [los principios que subyacen a ella], e. g., la mentira. Es imposible engañar a alguien que sabe que le quieren engañar, o la deslealtad en los contratos. Es asimismo imposible querer y aprobar una acción de ese tipo como un permiso universal. Es insociable

<sup>736</sup> Véase, *supra*, apartado 3.3.3 de este trabajo.

<sup>737</sup> G. Patzig, "Der Gedanke des kategorischen Imperativs", *Archiv für Philosophie*, 6 (1956), p. 84.

<sup>738</sup> GMS, Ak., IV, 422; la cursiva es nuestra.

<sup>739</sup> KpV, Ak., V, 28; la cursiva es nuestra.

quien tiene una máxima tal que, si otros tuviesen la misma máxima, haría imposible el trato con ellos.<sup>740</sup>

En definitiva, la contradicción que detecta el imperativo categórico es una *contradicción lógica*, pero lógica en el querer. Precisemos esto. La oposición entre *Denken-können* y *Wollen-können* aparece en GMS<sup>741</sup> (y sólo en esta obra<sup>742</sup>) como principio de división y clasificación de los deberes en "deberes perfectos" y "deberes imperfectos". Algunos intérpretes<sup>743</sup> han querido ver en esta oposición un elemento esencial para la comprensión del imperativo categórico. Pues bien, el modo mismo en que hemos reconstruido el nervio del argumento kantiano nos obliga a contradecir a estos intérpretes, y en cierta manera a apartarnos del propio texto de Kant de 1785: afirmamos, por el contrario, que ambos criterios coinciden, y que la oposición entre *Denken-können* y *Wollen-können* no tiene importancia sistemática para la constitución de la contradicción del imperativo categórico. En este sentido, nos reconocemos en las interpretaciones de autores como F. Martínez Marzoa<sup>744</sup> y W. Kersting<sup>745</sup>, y en cualquier caso en una tradición de lectura de los textos que se remonta al menos a G. Krüger<sup>746</sup>.

De acuerdo con esta línea de interpretación, y en oposición al sentido de la distinción *Denken-können* / *Wollen-können*, hay que decir que todas las decisiones comportan ya querer, y que en todos los casos la dimensión volitiva es esencial para determinar su valor moral. Máximas moralmente incorrectas son precisamente aquellas máximas que tienen en la no-universalidad una de las condiciones de su éxito. Desde este punto de vista, nunca se podrá insistir demasiado en que *todos* los fines de la voluntad provienen del amor propio, como muy bien ha señalado G.

---

<sup>740</sup> Reflexión, 6734, Ak., XIX, 144.

<sup>741</sup> GMS, Ak., IV, 424.

<sup>742</sup> Puesto que en la *Metaphysik der Sitten* el modo de división y clasificación es otro. Véase en MdS, 217, el "System der allgemeinen Pflichtenlehre".

<sup>743</sup> Como, por ejemplo, Höffe 1977 (*op. cit.* en p. 240, nota 636), segunda parte.

<sup>744</sup> Véase Martínez Marzoa 1989 (*op. cit.* en p. 84, nota 167), IX.3, pp.105-108.

<sup>745</sup> W. Kersting, por ejemplo, escribe: "pensar una máxima como ley y quererla como tal no son cosas [...] diferentes, pues pensar una máxima como ley significa pensarse a sí mismo como legislador en relación con ella, pensarse a sí mismo como queriendo que la máxima se convierta en ley". Kersting 1983 (*op. cit.* en p. 279, nota 730), p. 407.

<sup>746</sup> En efecto, Krüger escribía acerca de las distinciones que dan lugar a la tabla de deberes de GMS, y en general, acerca de su principio ordenador, lo siguiente: "Estas diferencias sin embargo han de ser (y tienen que ser) de poca importancia, solamente sirven a la ordenación de los ejemplos [...]. [La diferencia que hay entre] que yo simplemente no pueda querer mi máxima como ley natural y que no pueda en general pensarla como tal (que es lo que distingue los deberes amplios de los deberes estrictos) no puede desempeñar, por razones fundamentales, ningún papel, por muy importante que pueda ser negativamente para evitar malentendidos". Krüger 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), p. 115.

Krüger<sup>747</sup>. No se trata por tanto de suministrar fines muy puros, ni de introducir en el mundo sensible los objetos del querer específicamente morales, sino de *re-estructurar* los fines dados de acuerdo con un nexo sistemático distinto a su nexo natural. Se tratará solamente de comprobar si la ordenación de esos fines propios posee o no una cierta propiedad estructural a la que se llama precisamente "corrección moral" (véase *infra* II.4.3). Ello quiere decir que, en el planteamiento kantiano, no hay lugar para delimitar un conjunto de fines materiales específicamente morales.

Después de haber fundamentado, creemos que suficientemente, la afirmación de que la mentira (véase *supra*) es el elemento estructural que está detrás de todos los casos de incorrección moral, podemos preguntarnos *por qué* precisamente la mentira (y no otras opciones en principio pensables) ha resultado ser la posibilidad elegida. En efecto, ¿qué tiene la mentira que no tengan otras posibilidades de la acción? ¿Qué es lo que hace de la mentira un elemento destacado desde el punto de vista moral?

Una vez que se ha conseguido plantear estas preguntas, no es difícil ver su respuesta. La mentira, tal como aquí ha sido caracterizada, resulta ser la posibilidad estructural destacada porque ella es la negación del núcleo más íntimo de los conceptos de máxima y de ley: la *universalidad*. La mentira atenta frontalmente contra el concepto de universalidad sin excepciones, porque vive precisamente de *excepciones* a normas universales vinculantes, y en este sentido tenía que ser la posibilidad destacada. La mentira –en este nivel– expresa la forma general de la transgresión moral porque formula, en general, lo más característico del modo de actuar al que llamamos "actuar por inclinación", a saber, la violación oportunista de normas universales, el apartarse de una ley en casos particulares porque nos conviene hacerlo.

Por otro lado, era *necesario* que la contradicción se dirimiese en este nivel. En efecto, si la moral se fundamenta en un examen y enjuiciamiento de la *intención* [*Gesinnung*], y si la permanencia militante en el ámbito de la intención es lo más característico de ella, entonces era *necesario* que este ámbito tuviese en sí mismo todo lo que se requiere para emitir un juicio moral. Tenía que haber algo en la mera intención (más exactamente: en la forma de determinadas intenciones) que pudiese hacer saltar la contradicción *sin tener que esperar a datos de otros ámbitos*. Y, particularmente, sin tener que esperar a ver si la *acción* resultante de aquella intención es compatible o

---

<sup>747</sup> En un pasaje, por ejemplo, como este: "El mandato no concierne a la acción, sino a la determinación de la voluntad. Por eso es evidente que los *fines* de la voluntad provienen del amor propio. El mandato no afecta a la materia de estos fines, sino a su forma, pero esto quiere decir: al libre arbitrio como tal. Lo que se 'deriva' no es el fin, en la medida en que es representación de un objeto del arbitrio, sino el carácter de esta representación como deber". Krüger 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), p. 113. Véase también este otro texto: "no se trata de que [la ley de la razón pura práctica] se convierta en otra según la materia (no se trata de que yo imagine fines sobrehumanos), sino de que yo estructure mis fines humanos *de tal manera* que también pueda querer que sean leyes" (p. 77).



no con las acciones similares de otros, o si el estado producido por la universalización de la *acción* es (*à la* Stuart Mill) es deseable o no. En la mera forma de determinadas decisiones, en la mera forma de un determinado *modo* de decidir, se encuentra ya los elementos que producen una contradicción cuando se piensan en sentido universal.

#### II.4.4. Sobre los contenidos de la moral kantiana

Este modo de lectura de Kant, además de ser internamente más fuerte, tiene en nuestra opinión la virtud de desconectar toda una serie de referentes que se activan casi de manera automática cuando se oye hablar de "moral", ofreciendo además la razón sistemática de tal desconexión. En el uso habitual al que nos referimos, "moral" viene de la mano de "moralista" y la moral es un conjunto de preceptos que establecen qué debe hacer uno con su vida, y además con especial hincapié en algo así como la salvaguardia de la "decencia". Nosotros hemos intentado mostrar que el núcleo de la "moral" kantiana o, lo que es lo mismo, la moral kantiana en cuanto figura esencial de la modernidad, no tiene, sin embargo, ninguna relación especial con la decencia de las costumbres, ni con las costumbres sexuales, ni con mandamientos del tipo "no matarás" ni con nada que se le parezca. El núcleo de la moral kantiana, y el lugar en el que se juegan las cuestiones verdaderamente importantes, está a años luz de todas esas cosas, infinitamente más atrás, y sólo porque está infinitamente más atrás puede aspirar al tipo de validez a la que aspira.

En efecto, de las consideraciones anteriores se desprende que el *único* "contenido" de la moral kantiana, es decir, el *único* precepto que pertenece de suyo a la *forma* de la determinación práctica, y no a su aplicación empírica, es *no mentir* (donde "mentir" significa lo que dijimos que significa en este contexto). En el nivel de la forma, lo único que hay es esto<sup>748</sup>. Por lo tanto, expresado de manera positiva, el

---

<sup>748</sup> Por la propia delimitación del objeto material de este trabajo (véase la Introducción), no podemos entrar de lleno en MdS y en el análisis de lo que en ella sucede. Para indicar, no obstante, por dónde irían nuestras opciones, valga en este punto lo siguiente. Como es bien sabido, en la *Sittenlehre* de 1797 aparece el concepto de "un fin que es a la vez un deber" (MdS, Ak., VI, 384) y la "fundamentación" de una tabla de deberes aparentemente "materiales". De hecho, gran parte de los intérpretes saludaron estos pasajes como la "ética material" de Kant, la ética de contenidos tanto tiempo esperada (así, por ejemplo, A. Heller, *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, 1984, pp. 21-96), la cual, por otro lado, reflejaba muy fielmente el *ethos* concreto de su época. Sobre esto, puede verse el parágrafo 5.3.1. del "Estudio preliminar" de A. Cortina a la traducción castellana de MdS en Tecnos (Madrid, 1989). Para la correcta intelección de estos pasajes de Kant creemos sin embargo que debe precisarse muy claramente: a) hasta qué punto y en qué medida lo que hay en MdS y en la supuesta "ética material" de Kant es o no el despliegue necesario de los contenidos de la "forma" práctica, y si no es más bien la exposición de determinadas consecuencias cuando se *asumen* (no se derivan) determinados contenidos empíricos; b) hasta qué punto y en qué medida los fines que al mismo tiempo resultan ser deberes (a saber, "la felicidad ajena" y la "perfección propia", MdS, Ak., VI, 385-386)

único "mandato" que pertenece a la estructura formal de la moralidad (y no a su aplicación a situaciones empíricas dadas) es un imperativo de *sinceridad*, donde sinceridad no significa trivialmente "decir la verdad", como hemos indicado antes, sino mantenerse abierto en un estado de *visibilidad* y *publicidad*. Esto permite reinterpretar muchos de los "filosofemas" de Kant en una clave ligeramente distinta a la habitual. Veamos en qué sentido.

## §

### Sinceridad, publicidad y comunicación

Una consideración sistemática de la cuestión de la sinceridad y el problema correlativo de la mentira en Kant tiene que hacerse cargo, en nuestra opinión, y al margen de las observaciones sueltas (a veces muy importantes) que hay en toda su obra, al menos de los siguientes conjuntos de textos: a) las ilustraciones acerca de la ley moral mediante la mentira en la *Fundamentación* (GMS, Ak., IV, 389, 403 y 433) y la *Crítica de la razón práctica* (KpV, Ak., V, 60, 87 y 92); b) la crítica kantiana del uso de juramentos (*der Eid*) en *La religión...* (Ak., VI, 159, nota) y en el escrito sobre la teodicea (Ak., VIII, 268, nota al pie); c) la *Schlussanmerkung* del opúsculo sobre el fracaso de todo intento filosófico en la Teodicea (1791), en la que se distingue entre "*wahr sei*" y "*wahrhaft sei*", y entre "*formale Gewissenhaftigkeit*" y "*materiale Gewissenhaftigkeit*"; d) la teoría de la mentira como el vicio que atenta contra el deber del hombre para consigo mismo meramente como ser moral (MdS, Ak., VI, 420, y §9 y §10), y que priva al hombre de su propia *dignidad* (*Pedagogik*, Ak., IX, 489-490); e) el segundo apéndice a *Zum ewigen Frieden*, en el que se establece el "principio trascendental del derecho público"; f) íntegramente, el opúsculo de 1797 *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*; g) la consideración de la mentira como la "mancha pútrida" de la especie, y su relación con la teoría del mal y la teoría de la religión en *La religión...* (Ak., VI, 38); h) la consideración de la mentira desde el punto de vista de una "antropología pragmática", sobre todo en Ak., VII, 180, donde se relaciona la propensión a las *mentiras inocentes* con el juego de la imaginación productiva al que llamamos *fantasía*, y Ak., VII, 301, donde se habla de la mentira de los gestos. Además, muchos de estos textos, especialmente c), f) y b) tienen que leerse a la luz de la teoría del *Für-wahr-*

---

son realmente lo que los comentaristas antes mencionados esperan de ellos, y si no son más bien fines "formales" de algún modo relacionados con la estructura, a tenor de lo que se puede leer en textos como el siguiente: "el que la ley [moral] sólo pueda ordenar la máxima de las acciones, pero no las acciones mismas, es un signo de que el cumplimiento (la observancia) deja un margen (*latitudo*) para el libre arbitrio, es decir, que no puede indicar determinadamente cómo y cuánto se debe obrar con la acción con vistas al fin que es a la vez un deber". MdS, Ak., VI, 390.

*halten* desarrollada en la tercera sección del Canon de KrV, KU 90-91 y la *Lógica-Jäsche*. Para lo que sigue se han tenido en cuenta todos estos textos, pero ahora nos limitaremos a ilustrar con algunos de ellos los puntos esenciales de la delimitación de la mentira en *sentido ético*.

Para delimitar correctamente el asunto del que se trata conviene distinguir con Kant, en primer lugar, entre *decir la verdad* y *ser veraz*. La diferencia entre ambas cosas tiene que ver con la posibilidad de su garantía: nunca puedo garantizar plenamente que lo que estoy diciendo sea verdad (pues siempre puedo equivocarme), pero sí puedo garantizar absolutamente si estoy siendo o no veraz, puesto que de esto último soy "inmediatamente consciente"<sup>749</sup>. En efecto, en este segundo caso lo único que se compara es la afirmación con el propio sujeto que la hace, y aquí no hay lugar a error, puesto que aquí se trata solamente de si doy o no mi asentimiento [*Fürwahrhalten*] a un determinado juicio, y el *Fürwahrhalten* se reduce a la relación subjetiva que yo establezco con ese juicio: "la relación [del conocimiento] con un entendimiento y por tanto con un sujeto particular, es subjetivamente el tener-por-verdadero"<sup>750</sup>. En resumen: "yo puedo equivocarme en el juicio en el que creo tener razón, pues eso pertenece al entendimiento, que sólo juzga algo desde un punto de vista objetivo (como verdadero o falso), pero en la conciencia [*Bewusstsein*] de si realmente creo tener razón (o simplemente lo estoy fingiendo), en eso no puedo equivocarme de ningún modo, pues lo único que eso significa es que yo juzgo así el objeto"<sup>751</sup>.

Verdad y veracidad, por tanto, pertenecen a ámbitos distintos. La *verdad* es una "propiedad objetiva del conocimiento"<sup>752</sup>, que se dirime enteramente en el plano de los objetos, y por eso precisamente la expresión de B. Constant de un "derecho a la verdad" [*Recht auf die Wahrheit*] contiene, como señala Kant, un error primordial y de partida: la verdad no forma parte de lo regulable por el derecho objetivo, puesto que éste expresa una referencia "al arbitrio del otro"<sup>753</sup>, mientras que aquélla depende de cosas que están fuera del alcance de la voluntad<sup>754</sup>. La *veracidad* sin embargo, a

<sup>749</sup> *Über das Misslingen...*, Ak., VIII, 287.

<sup>750</sup> *Logik-Jäsche*, Ak., IX, 66. Sobre la teoría kantiana del *Für-wahr-balten*, véase la Tercera Sección del Canon de KrV, los párrafos §90 y §91 de KU y el apartado IX. D) de la Introducción de la *Logik-Jäsche*. Sobre la importancia que tiene el paso del dogmatismo a la posición kantiana en este punto, en la que todo conocimiento es un *Fürwahrhalten*, véase Simon 1998 (*op. cit.* en p. 19, nota 24), pp. 141 y ss.

<sup>751</sup> "Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben: denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objectiv urtheilt; aber in dem Bewußtsein: ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urtheil oder vielmehr dieser Satz bloß sagt: daß ich den Gegenstand so beurtheile". *Über das Misslingen...*, Ak., VIII, 268.

<sup>752</sup> *Logik-Jäsche*, Ak., IX, 65.

<sup>753</sup> MdS, Ak., VI, 230.

<sup>754</sup> "Pues tener derecho a una verdad sería tanto como decir que la verdad o falsedad de una proposición dada depende, como sucede en general con lo mío y lo tuyo, de su voluntad; lo cual daría lugar a una lógica extraña. *Über ein vermeintes Recht...*, Ak., VIII, 426. Véase también *Logik-Jäsche*, Ak., IX, 73-74.

diferencia de la verdad, sí se dirime en el terreno del *sujeto*, y se cumple enteramente dentro de él. Pero ello quiere decir entonces que no hace falta ningún dato "exterior" para pronunciarse sobre ella: si uno enuncia algo como verdadero (es decir, se expresa como si hubiese conformidad del enunciado con su objeto) sin ser consciente de ello, entonces en ese momento está ya mintiendo, sin necesidad de comprobar nada más, puesto que en ese caso, dice Kant, "alega algo distinto de aquello de lo que es consciente"<sup>755</sup>. Y precisamente por ello, por esta radical inmanencia del *Für-wahr-halten*, no hay lugar para las mentiras internas:

Probar la realidad de algunas mentiras internas de las que los hombres se culpabilizan es fácil, pero explicar su posibilidad parece, sin embargo, más difícil, pues para ello se requiere una segunda persona a la que se tiene intención de engañar, y engañarse a sí mismo intencionadamente, no obstante, parece encerrar en sí una contradicción.<sup>756</sup>

Con esto empieza a entreverse una noción de "mentira" más precisa y también más amplia que la noción vulgar de "decir algo que no es verdad". La sinceridad así definida *no* consiste en formular siempre juicios objetivamente verdaderos, ni tampoco en decir todo lo que uno piensa, sino en la certeza del asentimiento subjetivo en todas "aquellas declaraciones que no puedan eludirse"<sup>757</sup>. En efecto, a partir de estas distinciones comienza a emerger un sentido que podemos llamar "estructural" o "formal" de la sinceridad y la mendacidad, que se aparta del sentido material o vulgar de dichas nociones. Según este sentido formal (aunque todavía lingüístico), la sinceridad o escrupulosidad formal [*formale Gewissenhaftigkeit*] consiste en no fingir asentimiento<sup>758</sup>, es decir, no ocultar la verdadera disposición de la conciencia propia respecto de los juicios.

Ahora bien, en la medida en que el propio *Für-wahr-halten* es una *acción*, puede generalizarse aun más la noción de sinceridad, definiéndola para acciones cualesquiera del siguiente modo: la *sinceridad* consiste en *no ocultar los estados y disposiciones internas con la intención de conseguir cosas*, sino en ser transparente a los demás.

<sup>755</sup> *Über das Misslingen...*, Ak., VIII, 287.

<sup>756</sup> MdS, VI, 430.

<sup>757</sup> *Über ein vermeintes Recht...*, Ak., VIII, 426. R. Rodríguez Aramayo, editor del texto en castellano, da especial importancia a la cláusula del "cuando se está forzado a hablar", porque dicha cláusula comporta, según su lectura, un derecho al silencio, es decir, a eludir la respuesta. Véase su "Estudio preliminar: Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant", en *Teoría y praxis*, Madrid, 1986, pp. XXXI-XXXII.

<sup>758</sup> "kein Fürwahrhalten vorzugeben". *Über das Misslingen...*, Ak., VIII, 268.

Pues bien, esta noción de sinceridad en términos de *transparencia* es la que nosotros hemos querido identificar como "único" contenido de la moral kantiana. La sinceridad [*Aufrichtigkeit*] es, en efecto, el "fundamento de todo propósito virtuoso"<sup>759</sup>, y su propio estatuto como *Grund* de toda virtud pone ya de manifiesto que su lugar sistemático es distinto al de cualesquiera mandatos o deberes particulares. Este sentido formal-estructural del concepto de sinceridad (que es el sentido que tiene mayor recorrido sistemático) aparece precisamente después de la definición (final) de lo bueno como noción práctica formal-estructural en KpV, Ak., V, 61, y aparece, de hecho, como un correlato suyo. Si con la sinceridad (frente a la mentira) sucede lo que sucede con todo lo que debemos llamar *bueno*, a saber, que es un objeto de la facultad de desear en el juicio de *todo* hombre racional, ello es porque la sinceridad (en esta acepción formal) expresa una dimensión esencial del bien en sentido moral, del bien a secas.

Hasta donde podemos saber nosotros, quienes mejor han expresado este carácter de la moral kantiana han sido G. Krüger y H. Arendt, y ello al margen de todas las distancias que estos autores hayan podido establecer entre ellos y Kant, y todas las diferencias que pueda haber entre su lectura y la nuestra<sup>760</sup>. Su interpretación nos servirá para perfilar lo que hasta aquí se ha dicho.

En el §22 de su obra *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik* (1931), titulado precisamente "Wahrhaftigkeit als Tugend der praktischen Aufklärung", Gerhard Krüger subrayaba el peculiar lugar sistemático que le corresponde a la sinceridad en el pensamiento kantiano en los siguientes términos:

Por ello sucede que en Kant el deber de *sinceridad* [*Wahrhaftigkeit*] ocupa un lugar destacado. Pertenece a los deberes hacia uno mismo y, como tal, está ya puesto por encima de los deberes hacia a otros, a saber, en la medida en que la transgresión de *estos* deberes (y especialmente, a su vez, los deberes estrictos) impide el ejercicio de todos los demás deberes [...] Resulta especialmente adecuado respecto de la mentira decir que

---

<sup>759</sup> *Ibidem*, 269.

<sup>760</sup> Así, por ejemplo, no compartimos la conclusión a la que llega H. Arendt cuando escribe en 1960: "Sean cuales fueren los méritos de sus argumentos, es innegable la inhumanidad de la filosofía moral kantiana. Y esto es así porque el imperativo categórico está postulado como absoluto y su carácter absoluto introduce algo en el mundo interhumano —que por su naturaleza consiste en relaciones— que está en contra de su relatividad fundamental... es como si él [Kant], quien señaló de manera tan inexorable los límites del conocimiento humano, no soportara pensar que tampoco en la acción el hombre puede comportarse como un dios". H. Arendt, "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing", en *idem*, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, 2001, p. 37.

representa la transgresión primaria del deber hacia uno mismo como ser *moral*.<sup>761</sup>

En este punto es decisivo pasar del plano *metafísico* (recortadamente ético) al plano *crítico-trascendental*, porque es en éste en el que deber situarse propiamente la mentira. La mentira es el atentado primero contra el sujeto en cuanto ser *moral*, porque disuelve lo que de sujeto moral hay en él, y precisamente por ello la visibilidad (la no ocultación) es constitutiva de la *moralidad en cuanto tal*.

El dejarse-ver es la *constitución esencial* de la moralidad, y si este dejarse ver, este *estar-abierto*, es decir, una cierta *transparencia*, forma parte constitutiva de la moralidad, entonces la piedra de toque de la moralidad consistirá en poner a prueba esa transparencia. H. Arendt escribe:

Si, como escribe Kant en la *Lección de ética*, 52 "cada uno considera la ley moral como algo que puede declarar públicamente; pero cada uno considera sus máximas como algo que ha de estar oculto", entonces probar moralmente una máxima consistirá en *pensarla públicamente*.<sup>762</sup>

La constitución esencial de la moralidad como transparencia queda perfectamente reflejada en la idea de un "reino de los fines". A este respecto, G. Krüger escribía:

A la inversa, el dejarse-ver pertenece de manera constitutiva a la moralidad. Si no siempre me puedo pensar a mí mismo como si fuese visto por los otros miembros del estado ético, sí puedo hacerlo como si fuese observado por su cabeza [*Oberhaupt*], a cuyo concepto pertenece de la manera más esencial el hecho de ser omnisciente "conocedor de los corazones" [*Herzenskundiger*]. El poder de Dios sobre los miembros del reino de los fines consiste primariamente en su omnisciencia.<sup>763</sup>

Y, en efecto, si la moralidad consiste en poder-dejarse-ver, y, como escribe H. Arendt, "concretamente, en poder dejarse ver por el Señor supremo (Dios) como el omnisciente "conocedor del corazón" [...], por el Señor que lo sabe todo"<sup>764</sup>, entonces el poder [*Gewalt*] del que dispone Dios sobre los miembros del reino de los fines

<sup>761</sup> Krüger 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), p. 138.

<sup>762</sup> H. Arendt, *Diario filosófico*, Barcelona, 2006, pp. 786-787. La sección titulada "Cuaderno sobre Kant" dentro del *Denktagebuch* recoge una serie de notas y reflexiones preparatorias para un curso que Arendt iba a impartir en 1964 sobre la filosofía práctica de Kant.

<sup>763</sup> Krüger 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), p. 137.

<sup>764</sup> H. Arendt, *Denktagebuch*, 1950-1973, eds. U. Ludz e I. Nordmann, Múnich-Zurich, 2002, p. 810.

consiste primaria y fundamentalmente en su *omni-sapiencia*, en su capacidad de ver en el interior de los hombres. Y además la noción de Dios tiene aquí un sentido sistemático-estructural de peso. De un modo análogo a lo que sucedía con el concepto de voluntad santa, lo racional-infinito (en este caso, Dios) desempeña ahora un papel estructural imprescindible en la descripción de la moral: si la voluntad santa "señala el camino" de la moralidad, así también Dios en cuanto *Herzenskundiger* expresa la visibilidad *de iure* en la que habita todo ser racional finito, pero precisamente en cuanto *racional*. Dios expresa aquí la realidad de las intenciones más ocultas y la exigencia de su visibilización. El estado ético es así un estado presidido por la exigencia de visibilidad, y si los demás miembros de ese estado no siempre pueden verme, sí puede hacerlo Dios.

Si todo esto es correcto, entonces la noción del mal moral tiene que tener una especial relación con la opacidad, la no-visibilidad, y el ocultamiento. La maldad moral, en el sentido formal-estructural que le estamos dando, tiene que tener un vínculo especial con estar-cerrado, con estar "egoístamente encerrado", como escribe Arendt, en uno mismo<sup>765</sup>. Y, efectivamente, "el amor a sí mismo sólo es posible en lo oculto" [*im Verborgenen*]<sup>766</sup>, puesto que la apertura y la visibilidad garantizan ya la moralidad de la acción. "Aferrarse a máximas malas coincide con ocultar, con retirarse de la dimensión pública"<sup>767</sup>). Y, de hecho, si *mera legalidad* es, como dice °, el verdadero mal moral<sup>768</sup>, es precisamente por lo que tiene de apertura meramente aparente: "pero la legalidad consiste primariamente en la aparente apertura [*Offenheit*]. Esta mentira es el mal [*Böse*] originario"<sup>769</sup>.

Ahora bien, quien viola la ley moral *no* solamente se sustrae del espacio normativo de visibilidad, sino que también, y precisamente en virtud de ello, *utiliza* a los seres racionales con los que interactúa y que aún permanecen en el ámbito de la visibilidad. Veamos en qué sentido ocurre esto.

Desde que aparecieran, a mediados del siglo XX, las teorías de los actos de habla, se ha convertido en una afirmación casi trivial decir que *todas* las frases pronunciadas se *usan*, se *utilizan* con fines comunicativos de una u otra índole, según sea el "juego de lenguaje" al que se esté jugando en cada momento. Además, es un presupuesto esencial a ese tipo de análisis el considerar que el hablante presta siempre un determinado respaldo subjetivo al discurso/acción.

<sup>765</sup> H. Arendt: "Por otro lado, el hombre es malo por naturaleza = egoístamente encerrado [*selbstsüchtig verschlossen*]" *Ibidem*, p. 812.

<sup>766</sup> *Ibidem*, p. 810. También Krüger 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), p. 136.

<sup>767</sup> H. Arendt, ed. esp. p. 787.

<sup>768</sup> Krüger 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), p. 137.

<sup>769</sup> *Ibidem*.

Pues bien, lo propio y característico de las mentiras es que en ellas se produce una ruptura interna (y secreta) de este respaldo subjetivo que el hablante presta por defecto a su discurso y a su acción. En efecto, en una mentira el hablante suspende en secreto la referencia semántica de lo que dice y trata de conseguir un efecto en virtud precisamente de la dimensión pragmática que su decir aún conserva. En este sentido, el hablante que miente se sitúa en una distancia metalingüística desde la que se separa de su decir y meramente lo menciona (en el sentido técnico que esta palabra tiene en el par decir/mencionar). Del mismo modo que la frase "La palabra 'rojo' tiene 4 letras" denota un ejercicio de reflexión de la lengua sobre sí misma y una interrupción del significado de "rojo", frente a frases como "La rosa es roja", así toda mentira comporta también un ejercicio de *interrupción* de la intención, y un *entrecomillado secreto*. *Entrecomillado*, porque al mentir estoy poniendo entre paréntesis lo que digo ante mí mismo, estoy negando el respaldo subjetivo que doy a otras afirmaciones mías, y *secreto* porque es esencial para mentir el que esa negación de respaldo no se conozca públicamente. En toda mentira hay, por tanto, un uso de segundo orden, y lo peculiar de este uso de segundo orden es que ya no se utilizan solamente las reglas de la gramática y el significado del vocabulario semántico para formar un mensaje con la intención de comunicarlo, sino que se utiliza *el mensaje mismo* (su significado "objetivo" ante los demás hablantes en virtud un sistema semiótico) para otros fines.

Ahora bien, el que utiliza secretamente el mensaje para obtener fines ulteriores y distintos está utilizando como *medio* la propia legalidad interna de la comunicación, y con ello está violando lo que Kant denomina en MdS la "finalidad natural de su facultad de comunicar sus pensamientos"<sup>770</sup>. En efecto, la "facultad de comunicar pensamientos" posee fines inherentes a su propio funcionamiento, fines "internos", como dice el propio Kant, y la sinceridad es el primero de ellos en sentido moral: "Hablar es la facultad de comunicar los pensamientos propios con la voluntad al mismo tiempo de que lo comunicado sea completamente acorde con lo que se piensa"<sup>771</sup>. Y precisamente porque viola una exigencia *inherente* a la propia comunicación en sí misma<sup>772</sup>, y que por tanto no depende de diferencias empíricas, la

---

<sup>770</sup> MdS, Ak., VI, 429.

<sup>771</sup> "Sprechen ist das Vermögen seine Gedanken mitzutheilen zugleich mit dem Willen dass die Mittheilung dem was man denkt völlig gemäss sey". *Vorarbeiten zur Einleitung in die Rechtslehre zum Anhang und zur Einteilung der Rechtslehre*, Ak., XXIII, 267.

<sup>772</sup> En este punto no es ocioso confrontar a Kant con los trabajos de H.P. Grice, y en particular con su seminal "Logic and conversation", en P. Cole y J. Morgan (eds.), *Syntax and semantics*, vol 3. Nueva York, 1975, pp. 41-58, donde Grice presenta el "principio de cooperación" y su plasmación en las famosas cuatro máximas conversacionales. Pues bien, la primera de estas máximas, la *quality maxim*, afirma "Do not say what you believe to be false" (p. 46). Grice no dice que no se pueda mentir con el lenguaje ni que no se mienta continuamente con él (y Kant tampoco lo dice), pero sí afirma que la sinceridad es hasta tal punto una



mentira no necesita perseguir un fin reprochable para ser ella misma reprochable, ni puede tampoco justificarse por ser medio para alcanzar fines encomiables<sup>773</sup>. La "maldad" se comete en el mero hecho de mentir, porque contraviene los presupuestos mismos de la comunicación. Cuando el hombre, en cuanto *homo noumenon*, utiliza a otro hombre (o a sí mismo) como un simple medio en la comunicación, usándolo, en expresión de Kant, como una mera "máquina de hablar" [*Sprachmaschine*]<sup>774</sup>, está interrumpiendo el fin propio que es "interno" a la transmisión del pensamiento y desligando a ese hombre del círculo de la lealtad comunicativa. Krüger escribió: "El estar-abierto [*Öffentlichkeit*] tiene significado moral precisamente porque hace que el hombre, en cuanto que es *visible* para otros, esté *disponible* para otros"<sup>775</sup>.

Y, en efecto, si la publicidad, el estar-abierto, tiene relevancia moral por cuanto hace *visibles* a los otros y los vuelve *disponibles* en un reino inteligible, la mentira supone salirse de ese círculo de lealtad mínima y volverse *indisponible* a los demás.

Pues bien, esto es precisamente lo que el imperativo categórico *prohíbe* en su formulación de los fines y los medios. La fórmula del fin en sí mismo del imperativo categórico (o fórmula II, en la nomenclatura de Paton) dice: "Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin y nunca meramente como medio"<sup>776</sup>, y ello, a la luz de todo lo anterior, quiere decir: lo que *no* debe hacerse es utilizar la *lealtad comunicativa* como un *medio* para fines particulares. La lealtad comunicativa es el requisito mínimo que permite la consecución de fines diversos, y como tal es indisponible para la utilización. Y al hablar aquí de comunicación no estamos hablando solamente de lenguaje articulado, sino de algo más esencial y primario: estamos hablando de sistemas de signos en general<sup>777</sup>.

---

condición estructural *presupuesta* en todo intercambio comunicativo que su violación es capaz de ofrecer información relevante sobre las intenciones del hablante.

<sup>773</sup> "La mentira (en el sentido ético de la palabra) como falsedad deliberada en general, tampoco precisa *perjudicar* a otros para que se la considere reprochable; [...] Su causa puede ser la ligereza o la bondad, incluso puede perseguirse con ella un fin realmente bueno, pero el modo de perseguirlo es, por la mera forma, un delito del hombre contra su propia persona y una bajeza que tiene que hacerle despreciable a sus propios ojos", MdS, Ak., VI, 430.

<sup>774</sup> MdS, Ak., VI, 430. Sobre esto véase G. Römpf, "Die Sprache der Freiheit. Kants moralphilosophische Sprachauffassung", *Kant-Studien*, 95, 2 (2004).

<sup>775</sup> Krüger 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), p. 136.

<sup>776</sup> GMS, Ak., IV, 429.

<sup>777</sup> Que el análisis de la esencia de la mentira en sentido estructural nos haya llevado hasta la semiótica es aun más profundo de lo que parece, porque si la semiótica tiene una especial relación con la mentira en este sentido, entonces es posible que la mentira designe una *posibilidad esencial* de toda interacción entre individuos que esté mediada por signos. Y, en efecto, hacia algo de este tipo apunta la famosa caracterización de Umberto Eco del *signo* como "todo aquello que sirve para mentir". U. Eco, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, 1977, Prefacio. Si esta definición tiene sentido es precisamente porque los dos requisitos indispensables para mentir (y por tanto, si hacemos caso a Eco, las dos notas definitorias de todo

En definitiva, del mismo modo que detrás de todo objeto de experiencia subyace normativamente el objeto trascendental, dándole precisamente su estatuto de objetividad, así también subyace normativamente el filtro estructural de la mentira detrás de toda conducta que pueda pasar por objetiva, dándole precisamente a esa conducta su marchamo de objetividad. Con esto hemos atado el deber de sinceridad a un lugar mucho más alto que el de un mero deber ético-metafísico privilegiado: la sinceridad en el sentido mencionado tiene el rango, si es que puede hablarse así, de es un deber "ontológico", que presupone simplemente la acción mediada por sistemas de signos.

---

signo) son: a) un significado social suficientemente fijado; b) la capacidad de producirlo a voluntad. Así pues, "signo" sería cualquier elemento apto para la comunicación con un significado suficientemente reconocido y que yo pueda producir a discreción. Y esto coincide absolutamente con la definición de la mentira.

## APÉNDICE.

### Una indicación sobre el lugar sistemático de lo jurídico

El concepto kantiano de "máxima", como han notado ya no pocos comentaristas<sup>778</sup>, tiene una gran extensión. Nosotros indicamos ya en II.1.2 B que la noción de "máxima" poseía un sentido "genérico" e insinuamos que dicho sentido podía dar lugar a un concepto restringidamente ético de máxima. Pues bien, la aclaración, ahora, de dicho proceso nos ayudará también a fijar la línea sistemática en la que queremos situar el corte kantiano entre el terreno de lo ético y el terreno de lo jurídico (lo cual a su vez nos servirá en la sección III para situar el lugar de la *Rechtsgesetz*). En este sentido, nos limitaremos ahora a dejar señalado cuál es el lugar sistemático que, en la reconstrucción de la filosofía moral elaborada en estas páginas, creemos que *correspondería* al derecho<sup>779</sup>. Es decir, simplemente dejaremos apuntado el marco que ha

---

<sup>778</sup> Mai Lequan, por ejemplo, escribe: "En Kant, el término de 'máxima' es uno de los más amplios" (*op. cit.* en p. 197, nota 515, p. 175). Los sentidos que interesan a Lequan en su análisis (opinión subjetiva, precepto y ley) no son, sin embargo, los que interesan aquí.

<sup>779</sup> No entramos, por tanto, en el *problema interpretativo* que consiste en ver cómo se relaciona este esquema de los años noventa, en el que la *Ethik* y *Recht* figuran como casos particulares del género *moral*, con el esquema de los ochenta, en el que la normatividad práctica en general parece identificarse con lo que después se denominará "ética", quedando excluida la normatividad específicamente jurídica. El sentido amplio de "moral" propio de los noventa incluye, en efecto, la ética (lo que anteriormente se denominaba *sittlich*, moral, a secas) y la doctrina del derecho, como atestigua en general el uso de los términos en las obras de esta década y en particular el 2º Apéndice de la *Paz perpetua*, en el punto que precede a la formulación del principio (positivo) trascendental del derecho público: "Con la moral en el primer sentido (como ética) la política coincide fácilmente en sacrificar el derecho de los hombres a sus superiores; pero en el segundo sentido de la moral (como doctrina del derecho), ante la que debería hincar la rodilla, a la política le parece aconsejable no entrar en ningún acuerdo, negarle en su lugar toda realidad a la moral e interpretar todos los deberes como actos de mera benevolencia; la filosofía haría fracasar, fácilmente, esta astucia de una política lúgubre mediante la publicidad de sus máximas, si la política se atreviera a conceder al filósofo la publicidad de las suyas" (Zef, Ak., VIII, 386). Sobre esta discusión puede verse Kervégan 2009 (*op. cit.* en p. 236, nota 631); Hans F. Fulda, "Notwendigkeit des Rechts unter Voraussetzung des kategorischen Imperativs der Sittlichkeit", *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 14 (2006), pp. 167-213, y la parte A de Kersting 1984 (*op. cit.* en p. 236, nota 631). Frente a la "tesis de la continuidad" (Fulda), Kervégan ha explorado la tesis de la discontinuidad. Según dicha tesis, sólo en la década de 1790 se produce en Kant la rehabilitación del derecho y su independización respecto de la ética. Ese proceso comportaría una reacomodación de lo ético y lo jurídico, que se situarían ahora, por fin, en pie de igualdad dentro de la normatividad kantiana. Según esta lectura, por tanto, habría en el Kant maduro un "imperativo categórico jurídico" con el mismo derecho que hay un imperativo categórico ético, hasta el punto de que "si éste no fuese el caso, si no hubiese imperativo categórico *jurídico*, no podría lisa y llanamente haber *metafísica* del derecho, es decir, doctrina *a priori* de los principios jurídicos". Kervégan, *ibidem*, p. 17.

quedado delimitado –*desde dentro*– por la consecución de un concepto estricto de “moralidad” y que ha quedado delimitado precisamente como lo “externo” a dicho concepto. Pero antes de entrar a analizar el proceso de “especificación” del concepto amplio de máxima, conviene recordar por qué, en este caso, el uso inocente de los términos resulta *problemático*.

El uso inocente de los términos, en efecto, suele basarse en la siguiente asunción: puesto que el término “máxima” aparece sistemáticamente en el contexto de la investigación moral en GMS y KpV, y puesto que en dicho contexto el término “máxima” es vinculado con la noción fuerte de intención [*Gesinnung*], la noción de máxima se refiere exclusivamente al ámbito de lo recortadamente ético, es decir, al ámbito interior de la decisión. Esta impresión se ve además reforzada cuando se pasa a MdS, puesto que en MdS Kant habla literalmente de la legislación ética como legislación “interior” frente a la legislación jurídica, que sería meramente “exterior” (MdS, Ak., VI, 214). Según este esquema, por tanto, la situación estaría muy clara: la legislación ética versa sobre la decisión, sobre la intención, es decir, sobre aquello que regula el valor moral de una acción, pero no (directamente) sobre las acciones externas, mientras que la legislación jurídica no juzga intenciones, sino que juzga solamente acciones externas y su ámbito propio es el ámbito de la coacción. Si este esquema se asume hasta sus últimas consecuencias, entonces hay que negar que – como hizo en su momento W. Kersting<sup>780</sup>– que en el derecho haya lugar para imperativos categóricos.

Pues bien, este sencillo esquema es problemático e insatisfactorio al menos por dos razones: a) en primer lugar, impide explicar de manera intuitiva la dimensión de intencionalidad que evidentemente sí hay en las acciones juzgadas por el derecho (y por la cual se distingue por ejemplo entre culpa dolosa y culpa culposa); b) impide explicar por qué, sin embargo, el término “máxima” aparece en las formulaciones kantianas de los principios jurídicos<sup>781</sup>. Una solución satisfactoria del problema debe resolver, en nuestra opinión, estas dos dificultades *al mismo tiempo* que mantiene un

---

<sup>780</sup> Así lo hacía, en efecto, en *Wohlgeordnete Freiheit*, pp. 8 y ss, aunque posteriormente se retractaría de esta tesis; véanse las recensiones de esta obra por H. Oberer, *Kant-Studien*, 77:1 (1986), p. 118, y por D. Hüning, *Kant-Studien*, 86:3 (1995), p. 475.

<sup>781</sup> Y, para empezar, en el propio “principio universal del derecho”, que reza: “Es jurídica [*recht*] toda acción que permita (o cuya máxima permita) a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”. MdS, Ak., VI, 230. Pero también en el principio trascendental del derecho público expuesto en la *Paz perpetua*, que afirma: “Son contrarias al derecho [*unrecht*] todas las acciones referidas al derecho de otros hombres cuyas máximas no soportan ser publicadas”. ZeF, Ak., VIII, 381, y que –según el propio Kant– hay que considerar “no solamente como un principio ético (perteneciente a la doctrina de la virtud), sino también jurídico (que afecta al derecho de los hombres)”. *Ibidem*.

principio claro y vigoroso de distinción entre ética y derecho. A continuamos indicamos dónde creemos que puede buscarse dicha solución.

En el apartado II.I.2 B dijimos que una máxima, en este sentido genérico, se puede entender como un tipo particular de función, en el sentido técnico que este término tiene en matemáticas, que relaciona circunstancias posibles con conductas materiales posibles. Concretamente el contenido de cada decisión (su materia) es una función del conjunto de las posibles situaciones cognoscitivamente dadas en el conjunto de las posibles conductas materiales. Ese concepto genérico de máxima tenía además una relación directa con lo que allí llamábamos “intencionalidad genérica”, en el sentido de que *toda* máxima (es decir, todo aquello que sea una máxima en el sentido genérico del término) expresa una intencionalidad.

Por otro lado, ya hemos presenciado (a lo largo de toda la sección II) las transformaciones conceptuales que imponía la exigencia de desconexión de las inclinaciones. Pues bien, esta exigencia *también* altera –y eso es lo que nos importa ahora– el sentido genérico de máxima. Concretamente, esa exigencia también se refleja en el tipo de máximas (en sentido genérico) que pueden cualificar como máximas morales. En efecto, la desconexión de las inclinaciones comporta también un requisito formal *dentro* de la propia estructura de las máximas como funciones: exige que ninguna circunstancia sea asumida como distinta a otra circunstancia en virtud solamente de su relación con las inclinaciones del agente. Es decir, exige que, en la definición interna de la máxima, las inclinaciones *no* diferencien casos distintos. Exigen que los deseos que uno tenga sean incapaces de hacer variar la acción. Pues bien, este sería el sentido estrictamente ético de máxima, y el tipo de máxima (de decisión) que la moral exige. Pero entonces sólo hay dos posibilidades estructurales:

- a) O bien, que una decisión cumpla el mandato ético en su forma.
- b) O bien que una decisión no cumpla dicho mandato.

Fijémonos ahora en algunos rasgos de cada uno de estos dos tipos de máxima. Por un lado, las máximas del tipo b), es decir, las máximas que no cumplen el mandato ético no exponen nunca la intención pura y simple de hacer una sola cosa determinada, sino la intención de hacer determinada cosa, mientras sucedan determinadas otras cosas, es decir, una intención condicionada a otras cosas. En efecto, si los deseos (a través de la representación de las consecuencias esperables de mi acción) entran en juego y constituyen elementos de diferenciación entre los casos, es decir, motivos suficientes de variación de la acción, entonces nos encontramos ante una decisión que no es puramente la intención de hacer algo, sino algo más. Una máxima del tipo b) se incardina siempre dentro de un plexo pragmático de decisiones ya tomadas, que constituye ese “algo más”. Pues bien, este es el tipo de decisiones que le *bastan* al

derecho. Fijémonos, por otro lado, en que este tipo de máximas son las *únicas* que pueden ser coactivamente modificadas: precisamente porque no persiguen una sola cosa, sino siempre también "algo más" (sobrevivir, vivir bien, etc.), un agente externo puede modificar la conducta expresada en esa decisión amenazando ese "algo más" o prometiendo algo en relación con ello. Las máximas que *no* han incorporado en su forma el imperativo ético son, por tanto, las *únicas* máximas coaccionables, y esto permite entender por qué el ámbito jurídico tiene una relación con la coacción [*Zwang*] que el ámbito ético no tiene.

En efecto, si pasamos ahora al tipo de máximas exigidas por la ética, nos encontramos ante un tipo de decisión que expresa *únicamente* la intención de hacer *una* sola cosa, y nada más. Como no están condicionadas a nada, es decir, como desconectan el magma de cosas que forman parte siempre, de entrada, de toda decisión, puede decirse que estas decisiones son las decisiones en sentido estricto, en sentido radical. Sólo en este caso representa *una* verdadera decisión. Y por ello puede reconocerse a Kant toda la razón al subrayar que la toda la moral juzga únicamente la intención.

Así pues, adoptar un fin es lo mismo que adoptar una máxima en sentido genérico. Se trata de una máxima porque vincula circunstancias con acciones propias. Es genérica (y no específicamente ética) porque los deseos *pueden* generar diferencias en cuanto a qué se considera una circunstancia distinta. Esta máxima genérica expresa una intención, pero no expresa sola y exclusivamente una intención, sino que –como acepta la interferencia de otros fines distintos anteriormente asumidos– expresa siempre *varias* intenciones. Aunque toda máxima es una decisión, solamente las máximas éticas expresan una intención absoluta, incondicionada, una máxima a secas. Las decisiones que valen para el juicio jurídico también son decisiones, evidentemente, y por eso pueden ser imputadas, pero en ellas es absolutamente irrelevante la intención que persigan con ello.

Si esto es correcto, la dislocación fuerte se produce *dentro* de los conceptos genéricos de "máxima", de "intención", e incluso de "fin", cuando se "aprietan las tuercas" y se exige que la intención sea pura y simplemente intención de hacer una cosa. La intencionalidad genérica se convierte en intención estricta, y la máxima genérica en máxima ética, que expresa, en su propia ordenación, el imperativo de "actuar por deber". Esa dislocación arroja los conceptos estrictamente éticos de "máxima", "intención" y "fin". Lo que queda fuera son los conceptos a los que se refiere el *derecho*. Por tanto, sigue siendo verdad que el derecho no juzga intenciones en un sentido muy estricto, pero esto hay que precisarlo ahora a la luz de lo anterior: la intencionalidad que juzga el derecho es el resto que queda después de haber eliminado la exigencia ética de hacer algo por deber, es decir, de hacer únicamente

una cosa (que, por tanto, no es física). Este resto es suficiente para juzgar acerca del dolo y la culpa, y acerca de la autoría.

Esto permitiría explicar de manera natural, creemos, esa "molesta" aparición del concepto de máxima en contextos jurídicos. Y, de hecho, no es en absoluto extraño que en las formulaciones de principios jurídicos aparezca el término de máxima: *tenía* que aparecer de una manera u otra, porque para la consideración del principio del derecho no se tienen en cuenta solamente acciones aisladas, sino la composibilidad global de acciones. Para lo cual es necesario analizar no solamente acciones aisladas, sino *reglas de acción*, es decir, máximas.

## CONCLUSIONES DE LA SECCIÓN II

La concepción kantiana (y en cierto sentido moderna) de la moralidad está enteramente, íntegramente recogida, dijimos al comienzo de esta sección, en la ecuación "actuar moralmente es actuar por deber". Ella contiene el sentido completo de lo que significa para Kant (y en cierto modo, para toda la modernidad) lo moral. Pero esta ecuación aparentemente vacía y tautológica tiene que desplegar todas sus implicaciones internas si es que hemos de entender qué es y qué exige, para nosotros los hombres, la moral. En términos similares a estos nos acercamos al *enigma* de la ética en el capítulo II.2 de este trabajo. Ahora, después de muchas páginas y muchos desvíos, es el momento de que volver sobre aquel enigma, para tratar de ofrecer la respuesta kantiana, completa y sistemática, a lo que en él se planteaba.

Como hemos podido observar, la exposición completa del sentido de la idea de "actuar por deber" ha obligado a poner en juego una cantidad de discursos, conceptos y distinciones absolutamente insospechada cuando aun no se ha comenzado la tarea. El despliegue (largo, arduo y complicado) del sentido de esa ecuación exigía, en efecto, exponer, en los únicos términos que pueden constituir una exposición para los hombres, la realidad, la modalidad, el alcance y el tipo de presencia que le corresponde a la moral en nuestro horizonte. Ello obliga a Kant a elaborar un tipo de discurso muy complejo y muy extraño que se servirá tanto de modelos teológicos como de la doctrina teórica sobre lo sensible para formular la consistencia propia de la ley moral. El contenido de la moralidad se expondrá así, y no sin dificultades, en términos de "legalidad" y "santidad", y cuando todo ello haya terminado, y se levante acta del camino recorrido (en la *Típica* de KpV, que es el momento de máxima autoconciencia de la Analítica de la Razón pura práctica), se verá que la exposición de la ley moral *sólo* podía producirse en esos términos, esto es, en términos jurídico-sensibles. En efecto, si la ley moral es una *ley oculta* [*versteckte Gesetz*]<sup>782</sup>, como escribía Kant en 1764, no es solamente porque hubiese permanecido oculta (hasta Rousseau) a los ojos de los observadores, sino porque en sí misma y de manera esencial versa sobre un ámbito sustraído de antemano a lo observable. Ahora bien, la ley moral versa sobre la intención, pero la intención, aun siendo perfectamente nouménica, no tiene otra presencia que su presencia en los fenómenos,

---

<sup>782</sup> *Bemerkungen*, Ak., XX, 58-59; véase en p. 189 la nota 13 de la Sección II.



y ello quiere decir que no puede exponerse de otra manera que señalando a ciertas acciones materiales y añadiendo las acotaciones pertinentes.

En efecto, la necesidad interna de lo que ha sucedido se puede mostrar incluso a partir de los términos originales del problema. Para delimitar correctamente lo que llamamos "el enigma de la moral" citamos en el capítulo II.2, entre otras cosas, el comienzo de *Was heisst sich im Denken orientieren?*, y ahora podemos volver al inicio de ese opúsculo para leer en él la clave de resolución de aquel enigma. Kant escribió:

¿Cómo querríamos procurar sentido y significado a nuestros conceptos, si no se pone a su base alguna intuición (la cual, en último término, tiene que ser siempre un ejemplo de *una experiencia posible*)?<sup>783</sup>

Y, en efecto, ¿qué otra cosa hemos presenciado sino un largo, complejo y sostenido esfuerzo por presentar [*Darstellen*] el contenido de la ley moral mediante la dislocación y re-articulación de *experiencias posibles*, es decir, de *acciones materiales posibles*?

Todas esas experiencias posibles que son necesarias para "procurar sentido y significado" a la ley moral fueron suministradas por lo más empírico y menos santo de todo: las *acciones conformes al deber*, y además las acciones conformes al deber realizadas por los *hombres* (es decir, por las voluntades no santas). En efecto, el recurso a la mera legalidad era necesario para exponer el *qué* exige hacer la moralidad, la materia propia de la acción moral. En este sentido, la plasmación de la estructura práctica no puede ser otra cosa que la plasmación en un estructura *legal*, meramente externa, de *conformidad al deber*. La *intención* (*Gesinnung*) es lo más íntimamente moral, pero precisamente porque es lo más íntimamente moral, no se puede plasmar directamente, sino que lo hace a través del espacio y de lo externo. Lo cual es perfectamente coherente con la propia delimitación del ámbito de lo moral y de lo que es una "máxima": una intención, como vimos en II.1.4 y II.3, es la decisión de vincular determinadas situaciones materiales con determinadas acciones materiales, y lo único que *no* es material (sino nouménico) en todo ello es precisamente la *decisión* como tal. Efectivamente, *todo* en una decisión (excepto precisamente lo que tiene de decisión) consiste en situaciones y estados cognoscitivamente determinables<sup>784</sup>. Toda decisión es perfectamente nouménica, pero no hay más decisión que la de *hacer*

<sup>783</sup> *Was heisst sich...*, Ak., VIII, 133; la cursiva es nuestra.

<sup>784</sup> Efectivamente, la acción moralmente enjuiciable *no* consiste en movimientos físicos, pero toda acción se plasma en movimientos de algún tipo. En este sentido, no se decide por el mero hecho de meditar hacer algo, o pensar interiormente. La buena voluntad por sí sola, aislada, escribe Kant en *GMS*, IV, 394, no es "algo así como un mero deseo", sino en todo caso el "acopio de todos los medios, en la medida en que están a nuestro alcance".

ciertas cosas en ciertos casos (y, en cierto modo, con eso ya estaba definido, *in nuce*, todo el misterio de la donación y la exposición de la ley).

Pero también hemos visto que esta determinación era insuficiente, y hacía falta vincular esas acciones materiales posibles (como exponentes de la ley) con la mera forma de la ley. En efecto, la ruptura de Kant con todo posible fin material de la acción a la hora de buscar el principio supremo de la moralidad significa también una *ruptura con los mecanismos de identificación y diferenciación de sujetos*. En la dinámica interna de las razones kantianas sucedía que en un mismo movimiento lógico quedaban determinados el contenido y el sujeto de la norma moral. Y así se hacía comprensible el recurso a la idea de una "voluntad santa": el concepto de "santidad" es necesario para exponer *cuándo* hay que hacer eso que se exige. La noción de voluntad santa, al igual que la noción de intuición infinita, expresa un tipo de modalidad distinta de algo a lo que sí tenemos acceso: construir esquemas matemáticos en un caso, actuar por deber en otro caso.

La exposición kantiana de la ley se cumple en el despliegue, a través de una pluralidad de casos, de un rasgo general de lo moral. Por esta razón, ninguna fórmula de la ley moral se salva de esta exigencia y que la verdadera exposición de la ley moral (en cuanto mostración de la relación entre la ley como principio discursivo y la intuición) *no* "comienza con la formulación de la ley como *ley natural*"<sup>785</sup>, como opinaba Krüger, sino con la propia "fórmula general" o fórmula I. El problema de la exposición es *inherente* a la noción de acción moral, tal y como ha sido delimitada, y ello quiere decir que es consustancial a todas sus fórmulas, y no solamente a algunas de ellas. En este sentido, la formulación originaria del imperativo categórico es "actúa por deber". Todas las demás formulaciones (incluida la más seca y árida de todas ellas, la fórmula I) son despliegues espacio-temporales de aquella fórmula originaria y silenciosa, y todas ellas proceden mediante *tipos*.

Pero entonces, si todo esto es así, hay que decir que, en un sentido muy estricto, la ley moral kantiana *no* manda nada. Su "contenido" (el qué-dice la ley moral) se *obtiene* del despliegue y análisis del alcance de la ley moral, es decir, del a-quién-va-dirigida la ley moral y de las propias condiciones impuestas por el espacio en el que se produce el análisis.

A lo largo de las páginas de esta sección hemos intentado mostrar, en efecto, que la fenomenología del actuar libre coincide, en Kant, con una fenomenología del punto de vista moral, pero ello solamente porque la "moral" kantiana se reduce en cierto nivel a un imperativo de autonomía, esto es, porque la "moral" kantiana no es

---

<sup>785</sup> Krüger 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), p. 79.

un caso particular del universal "moral", sino otra cosa. A modo de conclusión parcial desarrollaremos ahora, brevemente, este punto.

Si todo lo anterior es correcto, resulta que la expresión "moral kantiana" sólo es admisible si por ella se entiende lo contrario de lo que sintácticamente parece significar. La "moral" de Kant *no* es un caso particular del género "morales", no es "una" moral entre otras posibles, sino que es consustancial al pensamiento kantiano el tener que reconocer al imperativo categórico como el *único* patrón de medida inherente a nuestra conducción como seres libres. Esto implica que cualesquiera otras supuestas prescripciones "morales" no pueden ser más que añadidos artificiales y/o externos a la cosa misma. El libro de G. Prauss *Kant über Freiheit als Autonomie*<sup>786</sup> es en este sentido un excelente ejemplo de cómo, aun teniendo todos los materiales dispuestos adecuadamente, e incluso dispuestos excelentemente se puede no entender lo esencial, o mejor dicho, se puede entender lo esencial al revés. El reproche fundamental de Prauss a Kant, que atraviesa toda la obra pero se formula ya en la *Introducción*, es haber reducido precipitada y erróneamente la "autonomía" a la "moralidad"<sup>787</sup>, de un modo tal que obstruye lo que él considera la vía adecuada para la fundación de una teoría verdaderamente moderna de la subjetividad práctica, a saber: el de una teoría general y trascendental de la acción en términos de libertad como autorrelación que fuese anterior a e independiente de cualquier consideración moral. Ante esto debe decirse y señalar como lo esencial que: efectivamente hay en el pensamiento maduro de Kant una cierta identificación entre autonomía y moralidad en determinados niveles (como por ejemplo en GMS, IV, 447), y en este sentido reconocemos la lectura de Prauss de muchos textos, pero ello no porque Kant reduzca la autonomía y la acción libre a la moralidad, sino porque, dentro de la filosofía moral de Kant, *la moralidad se reduce a autonomía*, es decir, se deriva de los propios conceptos de "deber" y de "decisión". No hay, por tanto, la voluntad libre y después un catálogo de morales donde se puede elegir, sino que la voluntad libre posee ya en sí misma, y en todos y cada uno de sus actos, el patrón de medida con el que debe medirse. Y todo ello quiere decir, a su vez, que si el proyecto de una teoría general de la acción libre se pudiese llevar a cabo *sin encontrar en ella* nada que fuese ya un fundamento normativo, como parece pretender Prauss, entonces la noción de ética autónoma habría dejado de tener sentido. El mismo error comete, en nuestra opinión, E. Tugendhat en sus *Vorlesungen über Ethik* (1993). Tugendhat considera, en efecto, que el intento de derivar el imperativo categórico a partir de un "aspecto central de la comprensión habitual de la moral" en la Sección I de GMS "fracasa" y escribe:

---

<sup>786</sup> Prauss 1983 (*op. cit.* en p. 194, nota 509).

<sup>787</sup> *Ibidem*, pp. 12 y 60.

La imposibilidad de derivarlo sobre esa base resulta ya del hecho de que el aspecto de la comprensión habitual de la moral del que parte Kant es un rasgo fundamental de la moral en general; por esa razón no es posible derivar de ella la concepción moral específica del imperativo categórico.<sup>788</sup>

Ante esto hay que reconocer absolutamente a Tugendhat que el imperativo categórico no se podría derivar sin hipótesis adicionales de la "moral en general" si el imperativo categórico fuese una "concepción moral específica". Ahora bien, si las conclusiones de la sección II de este trabajo son correctas, resulta que el imperativo categórico *no* es tal cosa, y entonces la denuncia de Tugendhat y Prauss se convierte en el mayor elogio que se puede hacer a Kant como notario de la modernidad. En la última nota a pie de página del Apéndice I a *Zum ewigen Frieden* Kant escribió:

*Diferentes religiones*: ¡una extraña expresión!, exactamente igual que si se hablase de diferentes *morales*. Desde luego puede haber diferentes *tipos de creencia*, que no radican en la religión sino en la historia de los medios utilizados en el campo de la erudición para su fomento; y, precisamente por ello, puede haber diferentes *libros religiosos* (Zendavesta, Veda, Corán, etc.), pero sólo puede existir una única religión válida para todos los hombres y en todos los tiempos. Aquellas creencias no pueden contener nada más que el vehículo de la religión, que es accidental y puede variar según los tiempos y lugares.<sup>789</sup>

La expresión "diferentes religiones" le sueña extraña a Kant. Pero si la fórmula "diferentes religiones" es una expresión extraña para Kant, no lo es menos la fórmula "diferentes morales". Sólo puede haber una religión válida para todos los hombres en todos los tiempos, y tampoco puede haber más que una moral válida "para todos los hombres en todos los tiempos", pero no se trata en ningún caso de que Kant quiera imponer *urbi et orbi*, dogmáticamente, su concepción personal sobre la religión o sobre la moral, sino de que los conceptos de "religión" y "moral" han cambiado tanto de significado en manos de Kant, que la oposición entre unos y otros principios religiosos o morales ha dejado ya de tener sentido. Y esto es justamente lo que no ven Prauss y Tugendhat.

En este punto, y al hilo del proyecto de G. Prauss de constituir una "teoría general de la acción" con carácter previo a la moral, conviene recordar la postura

---

<sup>788</sup> E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, 1993, p. 127.

<sup>789</sup> ZeF, Ak., VIII, 367.

adoptada por Kant frente aquella propedéutica wolffiana que versaba sobre el "querer en general". De entrada parece acertado el reproche de Prauss: Kant *no* estudia fenomenológicamente el "querer en general con todas las acciones y condiciones que le convienen en esa acepción universal". Pero, ¿qué significa realmente esto? El conocido pasaje de GMS dice, por extenso:

No se piense sin embargo que lo que aquí se exige se tiene ya en la propedéutica del famoso Wolff a su filosofía moral, a saber, la por él denominada *filosofía práctica universal*, y que por tanto aquí no hace falta precisamente abrir un campo enteramente nuevo. Precisamente porque tenía que ser una filosofía práctica universal no ha tomado en consideración una voluntad de un tipo de especial, como por ejemplo una voluntad que se determine completamente por principios *a priori*, sin ningún motivo empírico, y a la que podría llamar voluntad pura, sino que ha tomado en consideración el querer en general, con todas las acciones y las condiciones que le corresponden en este significado general, y por ello se distingue de una metafísica de las costumbres, precisamente del mismo modo que la lógica general se distingue de la filosofía trascendental, la primera de las cuales expone las acciones y las reglas del pensar *en general*, mientras que ésta expone meramente las acciones y reglas especiales del pensar *puro*, esto es, de aquel pensar por el cual son conocidos objetos completamente *a priori*. Pues la metafísica de las costumbres debe investigar la idea y los principios de una voluntad *pura* posible, y no las acciones y las condiciones del querer humano en general, las cuales se obtienen en su mayor parte de la psicología.<sup>790</sup>

La metafísica de las *Sitten* se ocupa pues, dice Kant, de la idea y los principios de una *voluntad pura* posible, y la distancia que hay entre esto y la propedéutica de la filosofía moral de Wolff es la misma distancia que hay entre una lógica general y una lógica del pensar puro de objetos: la lógica trascendental se ocupaba de los elementos *a priori* del pensar de objetos, y una *Metaphysik der Sitten* ha de investigar "la idea y los principios de una voluntad pura posible". ¿Qué quiere decir que una MdS se ocupa de una voluntad *pura* posible, y *no* del querer humano en general?

De entrada, una MdS debería ocuparse de algo así como la parte *a priori* del querer objetos, y además los principios en ella obtenidos estarían restringidos a esa subregión del querer en general. Evidentemente, no se tratará al final de eso, pero es

---

<sup>790</sup> GMS, Ak., IV, 390-391.

muy correcto que el molde de partida quede así caracterizado para que pueda percibirse el vuelco. Cuando GMS – KpV hayan concluido, veremos que al decir que una MdS *no* se ocupa del *querer humano en general* no estamos diciendo que los principios en ella encontrados no valgan para el querer humano en general y que estén restringidos *solamente* a un determinado modo de querer. Del mismo modo, tampoco será del todo correcto especificar que una MdS se ocupa de una voluntad que quiere objetos, como si hubiese una voluntad que no quiere objetos. Lo que a raíz de aquel análisis saldrá a la luz es que: a) aquella voluntad “von einer besondern Art” (la voluntad pura) no es en realidad un caso particular de la voluntad humana en general, sino a la inversa: el querer heterónomo es una posibilidad de la voluntad autónoma; b) la voluntad general humana es pura *precisamente* cuando no quiere objetos (y en este sentido la MdS se parece más a una lógica general). La particularidad de una MdS frente a la propedéutica de Wolff tiene que ver, en definitiva, con la necesidad de asegurar la posibilidad, alcance y rasgos esenciales de una *determinación de la voluntad exclusivamente mediante la razón*. Se trata por tanto de aquel proceder “químico” que intenta aislar en su máxima pureza los elementos que investiga, en este caso la idea de una “voluntad pura posible”. A partir de esta aparente particularización Kant obtendrá sin embargo principios que valen para todo ser racional y por supuesto para todo ser humano. ¿Cómo se recupera un alcance de máxima generalidad para la MdS si la MdS se ha definido su objeto justamente mediante especificaciones particularizadoras? Es decir, ¿por qué el camino de lo particular a lo general que sigue Kant sí “funciona” mientras que el camino de lo general a lo particular que sigue Wolfe –aparentemente, o al menos al decir de Kant– no funciona?

Dicho muy sucintamente: *porque la heteronomía es una posibilidad de la autonomía, pero no así a la inversa*. Explicado más pausadamente: porque los cultivadores de aquella propedéutica ignoran la *pregunta por el origen* de los conceptos prácticos, y al ignorar sus diferencias originarias hacen *tabla rasa* con ellos todos y los sitúan en pie de igualdad: todos los “*Bewegungsgründe*” de la voluntad, según estos filósofos, pertenecen a una misma clase, a saber, la clase de los fundamentos de determinación empíricos. En efecto:

No distinguen los motivos que son representados como tales completamente *a priori* meramente por la razón, y que son propiamente morales, de los motivos empíricos, que el entendimiento eleva a conceptos universales meramente por comparación de experiencias, sino que los contempla exclusivamente según la mayor o menor suma de los mismos (considerándolos a todos del mismo tipo), sin prestar atención a la diferencia de sus fuentes, y de este modo conforman su concepto de

*obligación*, que desde luego es nada menos que moral, pero está constituido del único modo que puede exigirse en una filosofía que no juzga en absoluto acerca del *origen* de todos los conceptos prácticos posibles, es decir, acerca de si se dan meramente *a posteriori* o también *a priori*.<sup>791</sup>

Así pues, la situación real es justamente la contraria: la verdadera generalidad está de lado de Kant, y no de Wolff, el cual, queriendo aspirar a la máxima generalidad de sus conceptos, no hizo sino pasar burdamente por encima de todas sus diferencias unificando los diversos casos bajo uno sólo de ellos<sup>792</sup>.

Pues bien, aunque el proyecto de Prauss está en las antípodas del proyecto wolffiano y Prauss está exigiendo precisamente una "teoría de la autonomía no moral", sin embargo, la respuesta de Kant a Wolff ilumina también la crítica de Prauss.

Y, del mismo modo, hay que insistir en que para Kant *no* se trata de ningún modo de defender una moral universalista frente a otras, sino única y exclusivamente de entender las exigencias metafísicas de una época.

Hemos intentado mostrar, en efecto, que Kant, mucho más que fundar una ética o una posición particular en el conjunto de las posiciones prácticas, funda el espacio práctico mismo, y lo hace interpretando el horizonte histórico-metafísico de la modernidad. Si Kant no ha fundado primordialmente ninguna postura ética particular, sino el ámbito práctico moderno en cuanto tal, es porque ha entendido con mayor radicalidad que otros pensadores qué es lo que piensa el "entendimiento común" de la modernidad.

Sostenemos, por tanto, que la normatividad moral se deriva, íntegramente, de la sola noción de moralidad como desinterés. Ahora bien, ello no significa que se derive *analíticamente*. De hecho, como hemos tratado de mostrar en II.3 y II.4, es un paso fundamental de tal derivación el tener que construir pluralidades de casos, es decir, circunstancias repetidas e incluso conjuntos de acciones simultáneas, y en todo ello intervienen espacio y tiempo como las formas puras de la intuición. Es cierto que el principio de la moralidad se sigue analíticamente de los "conceptos de la moralidad"<sup>793</sup>, es decir, que se sigue efectivamente de manera analítica a partir del concepto cotidiano de moral (según el cual las leyes morales son universales y necesarias), pero lo que no es analítico, sino absolutamente *sintético* es el paso de la

<sup>791</sup> GMS, Ak., IV, 391.

<sup>792</sup> El texto, en definitiva, que hay que leer junto a este texto de GMS está en la Arquitectónica de KrV: "Es de la máxima importancia *aislar* los conocimientos que se diferencian de otros por su género y su origen y evitar cuidadosamente que confluyan en un mezcolanza con los conocimientos con los que habitualmente están vinculados en el uso....". KrV, A 842 / B 870.

<sup>793</sup> GMS, IV, 440.

noción del deber como desinterés a la noción de la necesaria universalidad de lo moral. Ese paso –que es enteramente sintético– es uno de esos “juicios secretos de la razón” que se producen a espaldas de los individuos, incluso en este caso en parte a espaldas de Kant, si bien Kant sigue siendo el que mayor conciencia tiene del asunto.

En definitiva, la *objetividad* práctica consiste, para Kant, en la asunción de las exigencias de ese plano “deíctico” que hemos visto abrirse en II.2 y III.3. En efecto, sólo se genera objetividad práctica (pero se genera siempre) cuando se asume el carácter deíctico de la subjetividad práctica y se actúa desde ella y en virtud de ella<sup>794</sup>.

---

<sup>794</sup> Krüger, una vez más, ha visto claramente esto (aunque quizás no haya visto todas las consecuencias que se derivan de ello): “Antes de todo uso del arbitrio en la acción, así pues antes del seguimiento de cualesquiera reglas técnicas, el sujeto racional tiene que haberse elegido a sí mismo; lo cual tiene lugar, de acuerdo con el último fin pragmático, por cuanto el hombre se elige a sí mismo como ser racional sensible; y sucede, de acuerdo con el fin final moral, por cuanto el hombre se elige como ser meramente racional. Pero esto significa: por cuanto se elige a sí mismo como *el que en cada caso elige*. Solamente en esta elección, a la que se encuentra sin duda alguna obligado, está el hombre seguro de elegirse a sí mismo y no (en la idea de felicidad que rige en el mundo circundante) de elegir un ilusorio ‘uno impersonal’. Sujeto y objeto son idénticos en el conocimiento pragmático y en el conocimiento moral, pero solamente en el conocimiento moral el *ser* de ambos es también el mismo: la objetividad práctica es la verdadera subjetividad”. Krüger 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), pp. 73-74 y también p. 87.





## SECCIÓN III



## PREÁMBULO

Las secciones I y II de este trabajo contenían un intento de reconstruir abstractamente las líneas fundamentales de la comprensión kantiana de la objetividad (la sección I en cuanto a la objetividad teórica, la sección II en cuanto a la objetividad práctica). A ellas hemos llegado a través de una tematización de ciertas exigencias históricas en apariencia característicamente modernas que tenían que ver por el lado de la "teoría" con el concepto de *construcción en la mente*, y por el lado práctico con la noción de *decisión* o *construcción en la voluntad*. Estas exigencias suponían: a) que en el ámbito teórico sólo será aceptado como *objetivo* lo *(re)construible en la mente*, y esto quiere decir: lo matematizable; b) que en el ámbito práctico sólo será aceptado como *objetivo* lo *(re)construible* como producto de la voluntad, es decir, lo reconstruible como *imputable*, lo *decidido*.

Por otro lado, al mismo tiempo que veíamos cómo estas nuevas exigencias destruían los sistemas normativos anteriores, hemos visto también cómo se iba cristalizando, a partir de dichas exigencias, una nueva legitimidad. O, mejor dicho, un nuevo sistema de legitimidades, expresado tanto en la esfera teórica como en la esfera práctica.

Pues bien, aunque en algunos momentos quizás se haya podido entrever ya la dirección a la que todo esto apunta, no hemos alcanzado todavía el fundamento último que explica los desarrollos de la Sección I y II y su interrelación. En este sentido, falta aun por examinar los vínculos que relacionan la *pars destruens* y la *pars construens* de ambas secciones, las propias secciones entre sí y, lo que es más importante, el modo por el que los pasos lógicos de todas ellas se integran en una cadena necesaria de implicaciones. El propósito de esta Sección III es precisamente ofrecer una vía de acceso a ese fundamento.



### Capítulo III.1.

## LAS ESTRUCTURAS KANTIANAS DE LA OBJETIVIDAD

Las Secciones I y II de este trabajo arrojan un resultado que ahora podemos resumir de la siguiente manera: el proyecto kantiano de una crítica de la razón desencadena (entre otras cosas) una investigación sobre las condiciones de la objetividad tanto teórica como práctica; los conjuntos de condiciones obtenidos en esa investigación se pueden formular en sendas "estructuras" teórica y práctica, de tal manera que cada una de ellas exprese la gramática esencial de la objetividad moderna.

Pues bien, en el capítulo que ahora comienza vamos a profundizar un poco más nuestro estudio de estas estructuras, fijándonos sobre todo en: a) los distintos modos de presencia de las estructuras; b) las similitudes y diferencias entre una y otra, y c) la configuración interna de ambas estructuras como caracterización de cierta figura de "lo moderno".

### III.1.1. Lo estructural y sus modos de presencia

A lo largo de los sucesivos capítulos de las secciones I y II nos han ido apareciendo distintas manifestaciones del plano estructural en el que nosotros hemos querido cifrar el concepto fuerte de objetividad. Ese plano estructural o *estructura*, como ya sabemos (véase el capítulo I.3) es un conjunto articulado y ordenado de elementos ideales mediante el que pueden construirse determinadas figuras asimismo ideales. Sin embargo, la noción misma de estructura, aun siendo una y la misma en todos los casos, puede *manifestarse* (y así lo ha hecho a lo largo de este trabajo) de *diversas maneras*. La explicitación y sistematización ahora de todos ellos tiene la virtud de mostrar a las claras las características específicas de cada una de las estructuras. Desde un punto de vista abstracto, una estructura puede presentarse al menos de las siguientes maneras:

a) En primer lugar, una estructura puede presentarse a la manera de un *cálculo*. Este modo de presencia fue también el primer modo que apareció en nuestro trabajo. En efecto, en el capítulo I.3 delimitamos por primera vez la noción de estructura como

un modelo ideal que expone un cierto procedimiento de construcción de figuras ideales. Allí recordábamos que un procedimiento de construcción se compone de a) unos elementos de partida que se toman como material, y b) unas reglas que especifican qué modos de combinación de los elementos de partida se admiten como válidos y cuáles no. Ambas cosas, tomadas conjuntamente, constituyen un cálculo. Para entender claramente el sentido de esto, tomemos como ejemplo el conjunto de los cincuenta primeros números pares. Dicho conjunto puede construirse (y por tanto presentarse) como el resultado de aplicar una regla (multiplicar por dos) a un grupo de elementos de partida (los cincuenta primeros números naturales). Tanto las reglas de combinación como los elementos de partida pueden (y suelen) ser mucho más complejos, pero a efectos de la ejemplificación con esto es suficiente.

b) En segundo lugar, para presentar una estructura puede atenderse no ya a los elementos de partida y las reglas de construcción, sino al resultado general de aplicar éstas sobre aquellos, es decir, al objeto construido según las indicaciones en la estructura. Ahora bien, si tiene que representar a toda la estructura no puede ser un objeto bien construido particular (el 4, el 6, o el 72, según nuestro ejemplo anterior), sino un *objeto bien construido en general*. Es decir, en nuestro ejemplo anterior:  $2x$ , con  $x \in \mathbb{N}$  y  $x < 50$ .

c) En tercer lugar, la estructura puede presentarse no ya como las instrucciones para una posible construcción, ni tampoco como el objeto en general resultante de dicha construcción, sino como el conjunto (aunque sea sólo en el pensar) de *todos* los objetos que pueden construirse de acuerdo con las instrucciones de la estructura. Nos encontramos entonces ante el *conjunto* (pensado *extensionalmente*) de *todos los objetos*. En el ejemplo de los números pares, se trataría del conjunto:  $\{2, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18, \dots, \text{(hasta llegar al 100)}\}$ .

Pues bien, al hilo de esto resulta interesante recordar y sistematizar de qué maneras se han manifestado las estructuras kantianas de la objetividad a lo largo de este trabajo. Si señalamos con "1" la estructura teórica y con "2" la estructura práctica, nos encontramos con las siguientes correspondencias.

### A. La estructura como cálculo

En primer lugar, la manifestación A1 se corresponde con la noción de *natura formaliter spectata*, definida como el conjunto de "los fenómenos de la naturaleza [...] en su

necesaria conformidad a leyes<sup>795</sup>, o, como aparece en el §14 de los *Prolegomena*, como "la existencia de cosas regulada por leyes universales"<sup>796</sup>. Las leyes que fungen en este punto como reglas de formación son evidentemente los principios del entendimiento puro, a través de las categorías, en la medida en que "todas las percepciones posibles, y por tanto también todo lo que pueda llegar a la conciencia empírica, es decir, todos los fenómenos de la naturaleza, deben estar, en lo que respecta a su enlace, sujetos a las categorías"<sup>797</sup>, y los elementos de partida son, precisamente, el material sensorial, las sensaciones posibles<sup>798</sup> (véase I.3.2).

Por su parte, la manifestación A2 se corresponde con la noción de un criterio (el imperativo categórico) aplicado a máximas. Las reglas de bien-formación se reducen, en este caso, como tratamos de mostrar (véase el capítulo II.2), al imperativo de actuar por deber, el cual se identifica, por ello, con la regla de la autonomía, pero es importante subrayar que los materiales de partida son en todo caso acciones posibles que siempre tienen una presencia en el sentimiento de placer o displacer (véase el capítulo II.1.2).

## B. La estructura como objeto en general

La manifestación B1, es decir, la manifestación de la estructura teórica como objeto en general es, como ya vimos en I.3.3, el *objeto trascendental*. El objeto trascendental, en cuanto correlato del sujeto trascendental, expresa en efecto el resultado general de la construcción desde el punto de vista de la forma general del objeto bien formado. Nos remitimos a esa sección para el tratamiento más detallado de la cuestión. Ahora sólo nos interesa percibir los rasgos más generales de los resultados obtenidos y compararlos entre sí.

Y esta comparación empieza a cobrar mayor interés cuando pasamos al elemento que correspondería a B2. En principio, en este apartado uno esperaría encontrar una decisión bien formada, algo así como la forma general del objeto bien construido en la estructura práctica, es decir, la forma general de una decisión moral. Sin embargo, lo realmente interesante (porque ilumina su rasgo más característico) es percatarse de que aquí no sucede lo esperado directamente, y además no puede suceder por buenas razones: en el ámbito práctico lo que aparece como forma general

---

<sup>795</sup> KrV, B 165.

<sup>796</sup> *Prolegomena*, Ak., IV, 294.

<sup>797</sup> *Ibidem*.

<sup>798</sup> KrV, A 723 / B 751.



del objeto construido en la estructura es la forma general de la *transgresión moral*. Y eso es lo que hemos expuesto en II.3.5.

### C. La estructura como conjunto de elementos bien formados

Por último, nos ha aparecido también ya un tercer modo de presencia (C1) de la estructura al hilo de un análisis de los *Postulados del pensar empírico* (véase el capítulo I.3.5). En dicho análisis, en efecto, descubrimos que el propio texto kantiano mostraba las condiciones de objetividad de la experiencia de una manera distinta a (si bien relacionada con) un conjunto de materiales y reglas, y distinta también (si bien relacionada con) la noción de objeto general. Se trataba de lo siguiente: puesto que la estructura establece un conjunto de elementos de partida (las sensaciones posibles) y un conjunto de reglas de composición de dichos elementos (las categorías y los principios del entendimiento), de tal manera que la combinación de ambas cosas define lo que es un "objeto bien construido" en el modelo, la propia estructura puede contemplarse desde el punto de vista de la *totalidad* de los objetos bien contruidos. En efecto, mediante un ejercicio de pensamiento se puede concebir el conjunto de todas las combinaciones válidas posibles de elementos de partida posibles. Se obtenía entonces la idea de la "forma objetiva de la experiencia en general" como conjunto de todas las síntesis posibles, es decir, como un conjunto extensionalmente concebido y formado por "toda síntesis requerida para el conocimiento de los objetos"<sup>799</sup>. Este conjunto es el "conjunto de nuestra experiencia posible"<sup>800</sup>, lo cual se corresponde con lo que Kant denomina *natura materialiter spectata*, es decir, con el "conjunto de todos los fenómenos"<sup>801</sup>, o "conjunto de todos los objetos de la experiencia"<sup>802</sup>, como reza el §16 de los *Prolegomena*, desde el punto de vista de las síntesis subyacentes a ellos<sup>803</sup>.

Sin embargo, lo más interesante de este análisis comparativo se nos muestra cuando tratamos de identificar el concepto que se correspondería con el punto C2 de nuestro esquema. La noción de un "reino de los fines" [*Reiche der Zwecke*] –nunca la noción del "sumo bien", que tiene lugar sistemático en la Dialéctica, no en la Analítica (y por tanto no en la estructura)– ocupa de entrada este espacio, en la medida en que representa "un conjunto de todos los fines (tanto de los seres racionales, como fines en sí, como también de los fines propios que cada cual pueda proponerse a sí mismo)

<sup>799</sup> KrV, A 220 / B 267.

<sup>800</sup> KrV, A 231 / B 283.

<sup>801</sup> KrV, B 164.

<sup>802</sup> *Prolegomena*, Ak., IV, 294.

<sup>803</sup> Véase también KrV, A 419 / B 446, nota: "por naturaleza *substantive* (*materialiter*) se entiende el conjunto de los fenómenos, en la medida en que éstos, gracias a un principio interno de causalidad, están completamente interconectados".

en conexión sistemática<sup>804</sup>. Ahora bien, lo más característico, y lo que hemos tratado de señalar en II.2.3 y II.3.5 es que dicho concepto sólo es exponible, y por tanto, comprensible para una razón finita, a través de la noción de "comunidad jurídica"<sup>805</sup>.

### III.1.2. Estructura teórica y estructura práctica

Las diferencias entre las dos estructuras obtenidas en el apartado anterior deben ser complementadas con lo que vamos a exponer a continuación.

En el apartado I.3.4 hemos visto ya cómo la estructura de la objetividad tiene un límite, que jamás puede cruzar, por el cual el objeto en general construido en ella no es más que la anticipación o prefiguración de todo objeto concreto. Y vimos, al hilo de ello, que resulta imposible "señalar un criterio de verdad que sea, a la vez, suficiente y universal"<sup>806</sup>. En efecto, dado que "un criterio universal de verdad sería aquel que tuviera validez para todos los conocimientos, independientemente de la diversidad de sus objetos" y que, por otro lado, un criterio suficiente es, trivialmente, aquel que es capaz de proporcionar una respuesta en todos los casos en los que se utiliza, la propia idea de un criterio de verdad universal y a la vez suficiente resulta contradictoria.

Esto significa, como vimos ya, que "[...] por lo que a la materia concierne, no puede exigirse ningún criterio general sobre la verdad del conocimiento, puesto que tal criterio es en sí mismo contradictorio"<sup>807</sup>. Nótese —como ya indicamos en I.3.4— que Kant utiliza este razonamiento para señalar la imposibilidad de utilizar la lógica *general* como organon, pero que afecta por igual a la lógica *trascendental* en la medida en que ésta también desconecta el contenido *empírico* de todo conocimiento.

Sin embargo, en el ámbito práctico sí existe, como hemos visto, un criterio "universal y suficiente" de la "verdad", a saber, el imperativo categórico. En efecto, el imperativo categórico regula la validez objetiva de las decisiones de manera que

---

<sup>804</sup> GMS, Ak., IV, 433.

<sup>805</sup> En el bien entendido que el principio universal del derecho genera otro conjunto *distinto* de nexos sistemáticos entre las acciones posibles, y que se concretan precisamente en la idea de un "*rechtliche Zustand*", del cual se ocupa el derecho público: "El conjunto de leyes que exigen ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico es el *derecho público*. — Este es, por tanto, un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose entre sí en una relación influencia recíproca, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una *constitución* (*constitutio*), para participar de aquello que es de derecho (MdS, Ak., VI, 311). En cualquier caso, y eso es lo único de lo que se trataba aquí, ambas nociones expresan la mera conformidad externa (legalidad) a la ley.

<sup>806</sup> KrV, A 58 – A 59 / B 83.

<sup>807</sup> KrV, A 58 – A 59 / B 83.

puede ofrecer, en todos los casos en los que haya decisión, una respuesta determinante acerca de su corrección o incorrección práctica. ¿Cómo se explica esta situación? ¿Cómo es posible que suceda esto?

Sin duda en el ámbito práctico hay también necesariamente una dimensión de receptividad, y en toda decisión tiene que haber necesariamente un objeto del querer. Pero lo que distingue esencialmente el ámbito teórico y el ámbito práctico –y lo que explica su diferente configuración– es que las *diferencias* entre objetos del querer *no son relevantes* en el ámbito práctico, mientras que las diferencias entre objetos del conocimiento *sí* lo son en el ámbito teórico. Esta diferencia es la diferencia que no resulta anticipable de ningún modo y que, sin embargo, no puede ser eliminada de la estructura teórica, so pena de perder su sentido propio. En efecto, se puede decir que en el ámbito teórico la última palabra la tiene siempre el *objeto*, y por ello:

en la ciencia de la naturaleza hay una infinidad de conjeturas con respecto a las que nunca puede esperarse certeza, porque los fenómenos naturales son objetos que nos son dados independientemente de nuestros conceptos, y la clave de ellos, por consiguiente, no está en nosotros ni en nuestro pensar puro, sino fuera de nosotros.<sup>808</sup>

En el ámbito práctico, sin embargo, la palabra la tiene el *sujeto*, la lleva consigo la instancia enunciativa en cada caso, y sólo tiene que tener en cuenta que *habrá* inclinaciones –como hemos visto en la sección II–, pero no tiene que tener en cuenta *cuáles* serán. Por ello, “en los principios universales de las costumbres nada puede ser incierto, porque las proposiciones, o bien son enteramente nulas y vacías de sentido, o bien deben surgir de nuestros meros conceptos racionales”<sup>809</sup>.

En efecto, en el ámbito práctico todo lo necesario para juzgar se encuentra ya en él mismo, y es “sumamente reprehensible tomar las leyes acerca de lo que yo *debo hacer* a partir de lo que *se hace*”<sup>810</sup>. Por esa razón, “con respecto a la naturaleza, la experiencia nos suministra la regla y es la fuente de la verdad; pero con respecto a las leyes morales, la experiencia (¡desgraciadamente!) es la madre de la ilusión”<sup>811</sup>.

Si en la esfera teórica todo el esfuerzo de Kant consiste en defender, frente a Leibniz y la metafísica especulativa, la existencia de diferencias relevantes que *no* son meramente conceptuales sino sensibles, en el terreno práctico todo el esfuerzo de

---

<sup>808</sup> KrV, A 480 / B 508.

<sup>809</sup> KrV, A 480 / B 508.

<sup>810</sup> KrV, A 319 / B 375.

<sup>811</sup> KrV, A 318-319 / B 375.

Kant se dirige a mostrar que las diferencias sensibles *no* son y *no* pueden ser relevantes. Esta asimetría queda fielmente reflejada en un texto de la *Fundamentación*:

En la última [en la facultad de enjuiciamiento teórico] cuando la razón ordinaria se atreve a apartarse de las leyes de la experiencia y de las percepciones de los sentidos, cae en puras incomprensibilidades y contradicciones consigo misma, al menos en un caos de incertidumbre, oscuridad e inconsistencia. Pero en lo práctico, la facultad de enjuiciamiento comienza a mostrarse ventajosa por primera vez precisamente cuando el entendimiento ordinario excluye de las leyes prácticas todos los móviles sensibles.<sup>812</sup>

### III.1.3. Espontaneidad y receptividad en las estructuras de la objetividad moderna

La configuración de las estructuras kantianas de la objetividad –que acabamos de re-examinar– arroja una determinada manera de entender las exigencias históricas de la modernidad. Hemos visto que, que en ambos casos, las nociones fuertes de objetividad derivadas de las estructuras se resuelven en la idea de *espontaneidad*, al mismo tiempo que exigen y albergan el espacio de una dimensión de *receptividad*. Perfilar en qué sentido ha ocurrido esto puede ayudarnos a empezar a entender la relación que existe entre la teoría kantiana de la objetividad y el horizonte histórico moderno.

En efecto, si el ser del objeto de conocimiento radica en la modernidad en la subjetividad del sujeto, es decir, en el carácter de sujeto que tiene el sujeto, y por "sujeto" en este sentido no debe entender ningún ente (tampoco el hombre), sino una noción estrictamente ontológica que hace referencia al enunciante *de iure* de todos los enunciados válidos, entonces lo esencial de este sujeto es, como dijimos, su *facultad constructiva-productiva*, que no es receptiva sino *espontánea*. La noción correlativa a la de sujeto es la noción de objeto, y en este sentido se cumplía lo esperable: sólo será objetivo (sólo será reconocido como "del objeto") aquello que pueda hacerse valer como *producto* del sujeto. Es decir, sólo se concederá rango de objetividad a aquello que pueda reconstruirse con los materiales de los que dispone el sujeto en su proceder puro y espontáneo. Lo cognoscitivamente objetivo es lo reconstruible como

---

<sup>812</sup> GMS, Ak., IV, 404.

producido por el entendimiento puro<sup>813</sup> (en conjunción con la intuición pura), y esto quiere decir aquí, como hemos tratado de mostrar: lo matematizable<sup>814</sup>.

Pues bien, por el lado de la esfera práctica encontramos una reproducción – modificada por las características propias de esta esfera– de un esquema parecido. El ser de lo ente sigue siendo la subjetividad del sujeto, pero ahora se trata del sujeto práctico. Lo objetivo en la esfera práctica sigue siendo, asimismo, aquello (y sólo aquello) que pueda presentar sus credenciales de *producto* del sujeto, pero ahora se trata del sujeto práctico. Lo propio de la noción ontológica de sujeto sigue siendo también la espontaneidad pura y no receptiva, pero la espontaneidad en la esfera práctica es la libertad del arbitrio, y la libertad es en efecto lo único que constituye y valida de antemano los “entes prácticos” (las acciones, las decisiones). Sólo se reconocerá rango de objetividad en el ámbito práctico, como ya hemos reiterado innumerables veces, a lo que pueda presentarse como producto de la libertad, es decir, a aquello de lo cual pueda pensarse razonablemente que podría no haber sucedido si el sujeto en cuestión no hubiese querido.

Por su parte, el papel de la receptividad en el ámbito teórico es –como vimos ya en I.1 y I.3– indicarnos si la construcción que hemos hecho es realmente la construcción que correspondía a este caso, o no, pero nunca invalidar una construcción *qua* construcción. El lugar estructural de la receptividad en el proceder efectivo de la ciencia moderna lo ocupaba, como ya señalamos, el experimento, pero también en el conocimiento empírico cierto hay un lugar semejante, vinculado a la percepción.

Así pues, la sensibilidad (y además la sensibilidad *empírica*, ya sea bajo la forma de percepción en el conocimiento empírico cierto, ya sea bajo la forma de experimento en el conocimiento científico) es el único garante de realidad efectiva en la construcción de la objetividad teórica. Sólo “la conexión con alguna percepción”<sup>815</sup> permite pasar de lo posible a lo real. Pero en la medida en que esto es así, la sensibilidad empírica siempre supone también una *selección* de un elemento dentro de lo posible. Esta es, pues, la doble función sistemática de la sensibilidad: dar realidad y seleccionar algo real dentro de lo posible.

---

<sup>813</sup> Para la caracterización del entendimiento como facultad de la espontaneidad en el terreno teórico puede verse, por ejemplo, un texto como este: “hemos definido al *entendimiento* de varias maneras: como una espontaneidad del conocimiento (por oposición a la receptividad de la sensibilidad); como una facultad de pensar; o también, como una facultad de los conceptos; o también, de los juicios; definiciones que, bien miradas, convergen [todas] en una”. KrV, A 126.

<sup>814</sup> Véase la *Vorrede* de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786), y especialmente el famosísimo pasaje (Ak., IV, 470) en el que Kant afirma que “en toda doctrina particular de la naturaleza sólo puede haber tanta ciencia propiamente dicha como matemática se encuentra en ella”.

<sup>815</sup> KrV, A 231 / B 284.

Cuando pasamos a la esfera de lo práctico, esta dimensión aparentemente cambia, pues “aquí la sensibilidad no se considera en absoluto como capacidad de intuición, sino meramente como sentimiento (que puede ser un fundamento subjetivo del deseo)”<sup>816</sup>. Pero sin embargo, la función sistemática que desempeña sigue siendo la misma. Las *inclinaciones y deseos* (y fundamentalmente el sentimiento de placer y displacer) desempeñan en el ámbito práctico un papel similar al que desempeñan en el ámbito teórico las *sensaciones* y las *intuiciones empíricas* dependientes de ellas (irremediabilmente vinculadas al coordenadas espacio-temporales concretas). No en vano, la inclinación [*Neigung*] se define precisamente como “la dependencia de la facultad de desear respecto de sensaciones”<sup>817</sup>. En efecto, este conjunto de condiciones *sensibles* era precisamente el conjunto de datos que *individualiza* a los sujetos considerados en el problema práctico<sup>818</sup>. En la sección II recordamos un pasaje de GMS según el cual el mundo de los sentidos “puede ser muy diferente, según lo diferentes que pueden ser las sensibilidades en los diversos espectadores del mundo, mientras que el segundo [el mundo del entendimiento], que le sirve de fundamento, siempre permanece igual”<sup>819</sup>. Y, en efecto, sucede que las inclinaciones: a) dan realidad (pues no puede haber objetividad práctica sin deseo, sin materia del querer), y al mismo tiempo b) individualizan, como hemos visto ya en la teoría kantiana del desinterés.

Esta doble dimensión (y, muy especialmente, la inclusión de la receptividad como elemento estructural, es decir, la sensibilidad pura) constituye el núcleo de las estructuras kantianas de la objetividad. Y, de hecho, si la clave de bóveda de la objetividad teórica radicaba en el concepto de una receptividad pura (véase el análisis de la dimensión “dinámica” de la estructura en I.3), y la “Estética” de GMS y KpV se encuentra en la teoría del respeto, entonces no es de extrañar que también Kant haya visto en ella –desde cierto aspecto– el punto nodal de la objetividad práctica: “así pues el respeto por la ley no es un móvil [*Triebfedern*] para la moralidad, sino que es la moralidad misma”<sup>820</sup>. La sensibilidad, pues, tiene que ver con lo material singular, con lo individual-concreto (la sensibilidad *pura* con la forma y límite de ello, la

---

<sup>816</sup> KpV, Ak., V, 90.

<sup>817</sup> GMS, Ak., IV, 414, nota.

<sup>818</sup> Y, por cierto, precisamente este tipo de cosas que nos distinguen unos de otros es lo que debe quedar abolido al acceder al punto de vista moral. En efecto, todos los intentos modernos de captar en conceptos o imágenes el extrañamiento respecto de sí que comporta la libertad se ven abocados a reflejar de un modo u otro el componente esencial de la *ceguera* o la *abstracción*. Desde la representación figurativa de la dios Justicia con una venda sobre los ojos, hasta el *velo de la ignorancia* de Rawls, pasando por varios otros.

<sup>819</sup> GMS, Ak., IV, 451.

<sup>820</sup> KpV, Ak., V, 76.

sensibilidad *empírica* con ello mismo). Y por esa razón el respeto y el tiempo ocupan en este sentido, como muy bien ha visto Heidegger<sup>821</sup>, un mismo lugar sistemático.

### Excurso.

#### Lo empírico y lo racional puro en la modernidad y en sus críticos

Si el apartado anterior es correcto, entonces es propio de las estructuras modernas de la objetividad el articular de una manera muy determinada los planos de la sensibilidad receptiva y de la espontaneidad creadora. Y si esto es correcto, entonces el pensamiento de Kant, y la modernidad que él representa, se caracterizan por una muy específica manera de ensamblar lo *empírico* y lo *racional puro*<sup>822</sup>. Esta manera exige, en primer lugar, *distinguir* con absoluta nitidez una cosa de la otra, pues, como señala retóricamente Kant en la *Vorrede* de GMS, conviene a la propia "naturaleza de la ciencia" el separar siempre cuidadosamente "la parte empírica de la parte racional"<sup>823</sup>. Inmediatamente después, en este mismo pasaje, encontramos la segunda exigencia al respecto, a saber:

Hacer que a la física propiamente dicha (empírica) le preceda una metafísica de la naturaleza, y a la antropología práctica una metafísica de las costumbres, que deberían estar cuidadosamente limpias de todo lo empírico, para saber cuánto puede lograr en ambos casos la razón pura, y de qué fuentes extrae ella misma esta su instrucción *a priori*.<sup>824</sup>

<sup>821</sup> Fue Heidegger, en efecto, quien puso en contacto con mayor claridad la teoría kantiana del tiempo como autoafección pura (véase KrV, §10) y su teoría del respeto como "*selbstgewirktes Gefühl*" (véanse GMS, Ak., IV, 401-402, en nota, y el capítulo III de la Analítica de KpV). Sobre esto puede verse el apartado C (titulado "La imaginación trascendental y el problema de la razón pura humana") de la Sección Tercera de M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3), y especialmente §30-§32; el §14, c), el §21 y §25 de *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25) del mismo autor, y por último T. Aquino, "Das Problem der Selbstaffektion in der phänomenologischen Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft*", en G. Almeida, V. van Rohden, M. Ruffing y R.R. Terra (eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín-Nueva York, 2008, vol., pp. 455-466.

<sup>822</sup> En el bien entendido de que aquí "lo racional" no se refiere a la razón como "facultad de los principios" (KrV, A 299 / B 356), y tampoco al sentido recortadamente teórico por el cual Kant entiende en algunos lugares "toda la facultad cognoscitiva superior" (KrV, A 835 / B 863), sino que aquí "racional" se refiere a las formas superiores del entendimiento y la razón.

<sup>823</sup> GMS, Ak., IV, 388.

<sup>824</sup> GMS, Ak., IV 388-389.

Lo racional puro, por tanto, debe ser rigurosamente separado, *químicamente*<sup>825</sup> aislado, de lo empírico, y su examen completo debe preceder en el orden de la fundamentación a cualesquiera ejercicios de aplicación empírica. En el plano de la fundamentación sólo deben entrar los elementos esenciales del *ser* (y en su caso del deber ser), y luego se debe aplicar eso a una cierta materia empírica y contingente, pero debe hacerse precisamente eso, *aplicarse*, y "aplicar" algo significa que ya se tiene ese "algo" definido, determinado y completo. Entender esto cabalmente nos puede ayudar a entender ciertos desarrollos históricos de la época moderna.

A) En efecto, si esto es así, entonces la objetividad propia de la modernidad solo podrá emerger allí donde se haya distinguido radicalmente, y por principios, lo empírico de lo racional puro, y se haya instituido una determinada regla para su relación. Esto requiere una cierta conciencia ontológica, por muy oscura que sea, pero esto es efectivamente lo que ha sucedido, pues ya vimos en la Sección I cómo la ciencia moderna alcanzó su lugar propio y su estatus científico solamente cuando *prohibió* (con Galileo) la entrada de elementos empíricos en el ámbito de las hipótesis explicativas y entregó ese dominio a la razón pura<sup>826</sup>. Los datos empíricos tienen desde luego su lugar y su función en la explicación físico-matemática de la realidad (véase el capítulo I.1), pero *no* está permitido que los datos empíricos formen parte de las hipótesis explicativas: los datos empíricos sólo "seleccionan" ciertas explicaciones del conjunto de las explicaciones posibles. La comprensión de esta peculiar situación histórico-metafísica permite entender algunas de las tendencias fundamentales de la ciencia moderna, y también algunos de sus problemas más característicos.

En efecto, si el proceder general de la ciencia moderna se puede resumir (a este respecto, y solamente a este respecto) en un esquema como el siguiente

A. Leyes y teorías

B. Condiciones iniciales (que describen los detalles del caso concreto que se considera)

<sup>825</sup> En efecto, el proceder del químico es el referente metodológico no solamente de la filosofía moral (Ak., VI, 163 y Ak., IV, 390), sino de la filosofía crítica en su conjunto, como muy bien se subraya en Lequan 2001 (*op. cit.* en p. 197, nota 515), pp. 37-38. Véase KrV, BXXI (nota al pie), y sobre todo, el siguiente texto ya citado de la *Arquitectura de la razón pura*: "Es de la máxima importancia *aislar* los conocimientos que se diferencian de otros por su género y su origen y evitar cuidadosamente que confluyan en un mezcolanza con los conocimientos con los que habitualmente están vinculados en el uso. Lo que hacen los químicos al separar las materias, lo que hacen los matemáticos en su teoría pura de las cantidades, mucho más está obligado a hacerlo el filósofo, para poder determinar con seguridad la participación que tiene, en el inestable uso del entendimiento, una particular especie de conocimiento, el valor propio de ella, y su influencia". KrV, A 842 / B 870.

<sup>826</sup> Se cumple, por lo tanto, en un sentido muy estricto el que la fundación de un ámbito de objetividad –la objetivación [*Vergegenständlichung*] de un ámbito particular– tiene que ver con lo que Heidegger denominaba "*ausdrücklicher Vollzug des Seinsverständnis*" (en GA 25, §2).



## C. Predicciones y explicaciones

entonces todo lo anterior expresa una importantísima *condición formal* que se deriva de la esencia del propio concepto moderna de ciencia, a saber: *todas* las referencias a hechos concretos, es decir, a *existencias*, deben situarse siempre en el apartado B, y nunca en el apartado A. Las referencias a la existencia de cuerpos y fuerzas concretas *sólo* se admiten en la determinación del fenómeno *concreto* que se quiere estudiar, pero nunca en la determinación de las leyes y teorías<sup>827</sup>.

Así pues, por un lado la ciencia moderna se prohíbe a sí misma toda mención a existencias particulares en sus fundamentos y, por otro lado, sin embargo, toda su tarea es explicar fenómenos asociados a existencias particulares. Se trata por tanto de explicar el mundo de las existencias *sin* apelar en ningún momento –en los fundamentos de su explicación– a existencias particulares. O, dicho de otro modo: explicar precisamente el mundo empírico pero sin apelar en ningún momento a nada empírico, utilizando solamente elementos inteligibles. Esto quiere decir que las leyes fundamentales de la naturaleza deben describir la interrelación y variación correlativa de las magnitudes físicas posibles, pero en ningún momento pueden “presuponer” que haya efectivamente “algo” que tenga dichas magnitudes. Desde el punto de vista de ese nivel de universalidad originaria, todo permanece en un estado perfectamente *hipotético*: si existiese una fuerza..., entonces produciría una aceleración, si existiese un cuerpo masivo..., entonces generaría un campo gravitatorio, etc. Las leyes generales de la naturaleza *no* admiten, normativamente, ninguna referencia a materias concretas, a fuerzas concretas, a la existencia de este o aquel cuerpo, y toda ley que albergue cosas de ese tipo en su formulación (como albergaba, todavía, la ley newtoniana de la gravitación) no podrá ser, todavía, una ley natural verdaderamente legítima<sup>828</sup>. Este es el telón de fondo sobre el que debe entenderse el inicio del §14 de los *Prolegomena*. “La naturaleza es la existencia de las cosas, en cuanto determinada por leyes necesarias”, pero esas leyes necesarias son “independientes de las fuentes de la experiencia”<sup>829</sup>: no albergan nada que dependa de existencias determinadas.

B) Por otro lado, también algo similar ha sucedido en el ámbito práctico. También aquí se trata en todo caso de “principios de la posibilidad de la experiencia”<sup>830</sup>, pero

<sup>827</sup> Y esto, por otro lado, no es más que la consecuencia lógica de tomarse verdaderamente en serio la idea de que en la ciencia moderna la mente produce en sí misma, de acuerdo con sus propias leyes, y sin tomar nada de la experiencia, determinados esquemas, que después aplica a la realidad. En efecto, puesto que las existencias sólo se toman de la experiencia, a través de la sensación, “no tomar nada de la experiencia” implica “no admitir ninguna existencia”.

<sup>828</sup> Esta condición, por lo que hace a la física, sólo empieza a cumplirse en el siglo XIX-XX (Faraday, Einstein, etc.), pero su pertenencia al concepto fuerte de ciencia se dejó adivinar desde mucho antes.

<sup>829</sup> *Prolegomena*, Ak., IV, 295.

<sup>830</sup> KrV, A 807 / B 835.

también sucede que ninguna referencia a datos empíricos (a estados de cosas constatables) puede fundamentar nada ni alterar en lo más mínimo las determinaciones esenciales de una *Metaphysik der Sitten*: "todo cuanto sea empírico es [...] absolutamente inservible como ingrediente del principio de la moralidad"<sup>831</sup>. Muy especialmente, nada que tenga que ver con la especial *naturaleza humana* puede tampoco fundamentar diferencia alguna en el terreno de las leyes morales:

ninguna experiencia puede dar ocasión a deducir ni siquiera la posibilidad de esas leyes apodícticas. Pues, ¿con qué derecho podemos entregar un respeto irrestricto, como prescripción universal para toda naturaleza racional, a lo que quizá es válido sólo bajo las condiciones contingentes de la humanidad, y cómo leyes de la determinación de *nuestra* voluntad han de ser tenidas por leyes de la determinación de la voluntad de un ser racional en general, y sólo como tales también para la nuestra, si fuesen meramente empíricas y no tomasen su origen, completamente *a priori*, de la razón pura pero práctica?<sup>832</sup>

Lo único que fundamenta, lo único relevante y lo único que comporta diferencias es lo que forma parte de la estructura, y "esto significa que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo, puede aplicarse a ella"<sup>833</sup>. Pues bien, precisamente esto —el distinguir y anteponer lo racional puro a lo empírico— es lo que *no* hacían Feder, Engel, Abt, Sulzer, Garve y Mendelssohn, es decir, lo que no hacían los *Populärphilosophen* coetáneos de Kant, quienes "están acostumbrados a vender lo empírico mezclado con lo racional, de acuerdo con el gusto del público y según todo tipo de relaciones desconocidas para ellos mismos"<sup>834</sup>.

Pero esta clarificación respecto de los fundamentos normativos de la modernidad representada, en este punto, por Kant<sup>835</sup>, no sólo permite comprender el

---

<sup>831</sup> GMS, Ak., IV, 426.

<sup>832</sup> GMS, Ak., IV, 408.

<sup>833</sup> MdS, Ak., VI, 217.

<sup>834</sup> GMS, Ak., IV, 388. Una buena introducción al problema de la *Populärphilosophie* en Kant se encuentra en Lequan 2001 (*op. cit.* en p. 197, nota 515), apartado C del capítulo II ("La critique kantienne de la Populärphilosophie et la vraie vulgarisation philosophique").

<sup>835</sup> Para subrayar la relación que todo esto tiene con la noción de estructura, puede compararse el resumen que acabamos de hacer con algunos de los pasajes de Hjemslev 1971 (*op. cit.* en p. 67, nota 128) que citamos al comienzo de este trabajo: "una teoría [...] es por sí misma independiente de toda experiencia. Por sí misma, no dice nada en absoluto acerca de la posibilidad de su aplicación y su relación con los datos empíricos. No incluye postulado de existencia alguno" (p. 28); "una teoría nos permite deducir teoremas, todos los cuales han de tener forma de implicaciones (en el sentido lógico) o ser susceptibles de transposición a tal forma condicional. Tales teoremas sólo afirman que si se cumple una condición se sigue

surgimiento de determinados principios, sino que permite también entender algunos rasgos estructurales de los ataques a dichos principios, es decir, de las *críticas de la modernidad*.

### §

En efecto, hemos visto ya en el capítulo I.1 cómo surgió el criterio moderno de científicidad en abierta disputa con la tradición escolástica, y cómo se articulaban las críticas de esta tradición al proceder de Galileo. Pues bien, introducir subrepticamente elementos empíricos en el plano de lo *sintético-a priori* es precisamente el error que cometían, según el criterio moderno de científicidad, los físicos del *impetus* y similares. Dentro de las hipótesis científicas fundamentales, como hemos visto ya, *no* puede tener cabida nada empírico (ninguna referencia a hechos, a existencias), sino que los datos empíricos sólo tienen cabida (y en ese momento son, de hecho, necesarios) en el trance de la *aplicación*, es decir, en el plano en el que se especifican los rasgos particulares del *caso*. Y esto es, para la física clásica, lo que ignoraban los físicos pre-modernos.

Pues bien, a la luz de esto resulta muy ilustrativo examinar las conocidas reticencias del pensamiento conservador posrevolucionario y contrarrevolucionario ante las declaraciones burguesas de derechos universales. Joseph de Maistre escribió "la constitución de 1795 [...] está hecha para el hombre. Ahora bien, no hay *hombres* en el mundo. Durante mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etc. [...] pero en cuanto al *hombre*, declaro no haberlo encontrado en mi vida"<sup>836</sup>. Y es que, en efecto, estas objeciones de los conservadores a los fundamentos del proyecto ilustrado son estructuralmente *idénticas* (y no por casualidad) al tipo de objeciones que unos dos siglos antes formulaban los medios universitarios escolásticos a Galileo Galilei. Si las críticas de los físicos peripatéticos a Galileo apuntaban a algo del siguiente carácter: "vemos muchas cosas (más o menos) esféricas, pero no vemos la esfera perfecta de la que usted habla", "podemos reconocer muchos planos inclinados, pero no reconoceremos realidad ninguna al plano sin rozamiento del que usted habla", entonces exactamente lo mismo afirma De Maistre: no hay "el Hombre"; lo que hay son franceses, rusos, hombres de carne y hueso, que tienen nombre propios y características muy peculiares. Hablar de "el Hombre" y de sus derechos no deja de ser una elucubración fantasiosa sobre cosas irreales.

---

la certeza de una proposición dada. Al aplicar la teoría se pondrá de manifiesto si la condición se cumple en algún caso dado" (*ibidem*), pero "los datos empíricos nunca pueden fortalecer ni debilitar la teoría misma, sino únicamente su aplicabilidad" (*ibidem*).

<sup>836</sup> J. de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, 1981, p. 45.

Desde luego, ambas objeciones aciertan de lleno (quizás aun más de lo que pensaban sus autores) en el sentido de que tanto las esferas perfectas como el concepto de "el Hombre" son puras abstracciones: carecen de realidad material-empírica. Dentro del espacio y el tiempo jamás se va a encontrar una esfera perfecta, jamás se va a encontrar a "el Hombre". Sin embargo, ya dijimos en el capítulo I.1 que las hipótesis contrafácticas eran irrenunciables dentro del proyecto moderno de ciencia, y esto se confirma aquí una vez más: ambas objeciones (las de De Maistre y los escolásticos) yerran de modo esencial si creen poder sencillamente prescindir de estas representaciones, pues ellas son en un sentido muy fuerte *inherentes* a la experiencia moderna de lo ente, de la que tanto De Maistre como los escolásticos, quieran o no, forman también parte.

Precisamente porque no son algo meramente *dado*, sino que son lo *construido* por la Razón en su proceder absolutamente puro, estas 'abstracciones' son el componente decisivo en la cristalización de la objetividad (teórica y práctica) moderna<sup>837</sup>: las esferas perfectas, los planos sin rozamiento, el vacío, etc., lo *matemático*, en definitiva, por un lado, y la noción abstracta de "el Hombre", la *libertad*, la razón pura práctica por otro lado, son la exigencia previa sin la cual nada podrá ser convalidado en la modernidad como 'objetivo', y en este sentido no solamente son reales, sino que son *lo más real* de toda la realidad.

En efecto, como ya vimos en el capítulo I.1, la asunción de hipótesis contrafácticas del tipo "consideremos un cuerpo en el vacío..." es el requisito fundamental para el tratamiento cuantitativo de lo empírico, pues sólo ese tipo de hipótesis permite contemplar lo empírico como un conjunto de desviaciones medibles respecto de una norma. En la medida que posibilitan la medición y el cálculo de magnitudes físicas, la ciencia moderna procede como si esas hipótesis se cumpliesen siempre y en cada caso, y en ese sentido decíamos que esas hipótesis describían lo *más real* de la realidad.

Pues bien, lo mismo –y por las mismas razones– cabe decir del concepto de "el Hombre". Es trivialmente obvio que en ningún lugar de "la realidad" puede encontrarse "al Hombre" en estado puro y desembarazado de rasgos empíricos (y en este sentido trivial De Maistre tiene toda la razón), pero el mundo moderno *procede* –y más radicalmente cuanto más se atenga a sus propios principios– *como si* dentro de cada hombre y cada mujer de carne y hueso estuviese "el Hombre", como si dentro de cada hombre o cada mujer francesa o rusa o china hubiese una instancia del hombre abstracto (y en esto De Maistre deja de tener razón). En este sentido, en efecto, y al

---

<sup>837</sup> El momento de cristalización de una idea es siempre un momento privilegiado para su estudio, pues es un momento en el que la idea empieza a regir ya pero al mismo tiempo todavía no es obvia. Después seguirá rigiendo, pero lo hará de manera obvia.

igual que sucedía con las hipótesis contrafácticas de la ciencia, no sólo no es verdad que "el Hombre" no esté en ningún lugar de la realidad, sino que "el Hombre" es la *más real de las realidades*, pues está siempre y en todo lugar donde haya un hombre o una mujer de carne y hueso, y está precisamente constituyéndoles en cuanto "humanos" a efecto prácticos.

Y así sucede también en el último gran movimiento filosófico establecido en un ejercicio de crítica del proyecto moderno de fundamentación: el *comunitarismo*. W. Kersting ha trazado con singular precisión el retrato de familia de esta corriente, por lo que citamos *in extenso*:

Los comunitaristas rechazan el programa de conocimiento filosófico del liberalismo, sustituyen la justificación contractual por la apropiación hermenéutica de lo que siempre ha sido ya reconocido. Critican las valoraciones universalistas y afirmativas del liberalismo, su orientación hacia la teoría de la justicia, y los medios universales de socialización establecidos por el liberalismo como insuperables: el derecho, el mercado y el discurso; abogan, por el contrario, por un particularismo normativo que es escéptico –cuando no completamente negativo– respecto de la modernidad. Su particularismo fortalece los mundos de la tradición y favorece una política integrativo-social del bien colectivo. Especialmente el derecho moderno ha atraído hacia sí una y otra vez la atención del pensamiento antiliberal: los comunitaristas son siempre críticos radicales del derecho. A la socialización de acuerdo con la forma del derecho le reprochan una deformación de las relaciones sociales desarrolladas, un socavamiento del discurso político, un empobrecimiento de la fantasía social para la solución del conflicto; en el derecho ven siempre un instrumento de igualación de la maquinaria estatal moderna, basada en principios universales, un mecanismo de coordinación de la sociedad de mercado que diluye los vínculos solidarios y destruye las formas comunitarias. Los comunitaristas critican el individualismo atomista que domina categorialmente los fundamentos descriptivos y normativos de la filosofía liberal y que reconstruye las formaciones sociales como asociaciones voluntarias y uniones arbitrarias. Ellos hacen valer, por el contrario, el que el hombre es un ser social, un *zoon politikon* que no podría ser encontrado independientemente de los contextos sociales, cargados de convicciones y valorativamente, del mundo de la vida, que lo constituyen como individuo y (afirman) que toda filosofía política que no tome en cuenta la naturaleza social esencial del hombre en sus fundamentos e

implicaciones descriptivas, así como en sus resultados normativos, tendría que ser derogada.<sup>838</sup>

Lo único que nos interesa resaltar es la similitud estructural de las críticas comunitarias con las demás críticas anti-modernas aquí recordadas. Lo que están denunciando los comunitaristas cuando denuncian la antropología política del liberalismo moderno es precisamente la taxativa separación entre lo empírico y lo racional puro que es propia de la modernidad y que tiene en Kant, como hemos visto, una expresión modélica. Y, en efecto, cuando A. MacIntyre denunciaba el "ciudadano de ninguna parte"<sup>839</sup>, o Michael Sandel impugnaba, en una fórmula que ha hecho fortuna, el "*unencumbered self*"<sup>840</sup> [el yo sin trabas] del liberalismo, lo que están haciendo es reproducir la crítica de de Maistre y los físicos escolásticos con una fidelidad extrema. Y, del mismo modo, cuando estos autores exigen poner a la base de cualquier proyecto político de fundamentación no el yo vacío y desembarazado de la modernidad, sino el "*radically situated subject*"<sup>841</sup>, lo que están exigiendo es precisamente aquello que Kant había prohibido tajantemente, a saber, que se reconozca capacidad diferenciadora y fundamentadora a contenidos empíricos, meramente dados.

---

<sup>838</sup> W. Kersting, *Filosofía política del contractualismo moderno*, Ciudad de México, 2001, pp. 271-272.

<sup>839</sup> A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame (IN), 1981, p. 147.

<sup>840</sup> M.J. Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, 1981, p. 21.

<sup>841</sup> *Ibidem*, p. 21.



## Capítulo III.2.

### LA FRACTURA DEL ANTIGUO RÉGIMEN Y SUS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS

A lo largo de las dos secciones precedentes hemos tratado de reconstruir la teoría kantiana de la objetividad (teórica y práctica) en sus rasgos más generales. En el capítulo anterior a éste, por otro lado, hemos tratado de especificar en esa teoría de la objetividad el patrón común de una articulación entre lo empírico y lo racional puro que es característica de la modernidad que representa Kant. Si nuestra lectura es hasta aquí correcta, lo propio y característico de esa modernidad tiene que ver con la contracción de toda normatividad a las posibilidades constructivas de ciertas estructuras, es decir, a lo *construible* de manera enteramente *a priori* desde las estructuras de la objetividad. Pues bien, este capítulo tiene como propósito precisamente mostrar: a) que la adopción de esta noción de objetividad supone una radical transformación del concepto de ley y de normatividad, y b) que algunas de las transformaciones esenciales que abren el paso a la modernidad responden muy exactamente a las exigencias desencadenadas por la adopción de dicha noción.

En este capítulo, por tanto, vamos a precisar el argumento en una dirección muy determinada, examinando las consecuencias más importantes de que la objetividad moderna tenga precisamente la forma de *construibilidad*.

#### III.2.1. Conceptualidad y anclaje en el mundo

Empezaremos recordando un problema que nos ha aparecido ya en este trabajo, en relación con lo expuesto en I.4, I.5 y II.3. Allí vimos, entre otras cosas, que los productos *puros* de las estructuras eran incapaces de identificar objetos singulares tanto teórico-físicos como prácticos (materia de la decisión). Las construcciones puras de las estructuras presentaban una "holgura" irremediable, en el sentido de que siempre podían valer "para más de uno". Pues bien, para lo que ahora interesa el problema en cuestión se puede formular, abstractamente, del siguiente modo: *toda construcción pura*, precisamente por la "holgura" que le es inherente, *necesita* de un anclaje deíctico para poder referirse al mundo. En efecto, todo concepto necesita,



para adquirir "realidad y significado" y ser apto para su uso en la experiencia, una cierta referencia a "*bildliche Vorstellungen*"<sup>842</sup> es decir, a entidades del tipo "esto, aquí, ahora". Esa referencia es lo único que otorga "realidad objetiva" a las construcciones de las estructuras, y en este sentido, ambas dependen siempre y de manera irreductible de su vinculación con la sensibilidad *empírica*. Como ya hemos visto en los capítulos I.3 y I.5, todas las descripciones conceptuales –y, en general, construibles– valen siempre, de entrada, para una multiplicidad de objetos, y precisamente por ello para tener significado tienen que vincularse –de un modo u otro– con objetos particulares, es decir, con objetos que no sean ya la pura pluralidad.

Esta situación no es privativa de determinados conceptos en particular frente a otros, sino que es inherente a la propia noción de "concepto que se aplica al mundo" y, por lo tanto, afecta por igual a *todos* ellos. Ahora bien, las diferencias derivadas del trance de la aplicación, es decir, las diferencias derivadas de que un esquema conceptual se aplique a "esto" en vez de a "aquello", *sólo* saldrán a la luz en aquellas descripciones cuyo significado *dependa* del acto empírico de su uso. Es decir, en aquellos casos en los que el significado de la descripción varíe en su trance de aplicación a los objetos. Esto no quiere decir que las descripciones conceptuales que no sean de este tipo no estén afectados por el fenómeno (pues, como ya hemos dicho, *todos* los conceptos que pretendan referirse al mundo están afectados por dicho fenómeno), pero sí que *sólo será visible* en las descripciones que sean de este último tipo. Los demás conceptos sufrirán igualmente esa situación, pero en ellos será, digamos, "invisible".

Ahora bien, ¿cuáles son esas descripciones en los que la necesidad de anclajes deícticos se pone de manifiesto? ¿Dónde tenemos que buscar las preguntas que dejan aflorar el problema de manera natural? El tipo de descripciones que queremos delimitar es una clase muy determinada, a saber: aquella que posee *referencias deícticas*. Por lo tanto, el fenómeno del que estamos hablando será visible en aquellos problemas que exijan una resolución deíctica de los conceptos implicados.

### **Concepto e identificación demostrativa en los problemas kantianos de la incongruencia espacial, las magnitudes negativas y la orientación**

Para perfilar correctamente este fenómeno, y para mostrar su presencia en la filosofía de Kant, vamos a hacer en este apartado una incursión en varios problemas que jalonan el camino kantiano hacia la filosofía crítica. Aparte del interés intrínseco que

---

<sup>842</sup> *Was heisst sich...*, Ak., VIII, 133.

tienen, el estudio de estos problemas nos va a servir también para perfilar y precisar un límite importante en sí mismo y que es clave para entender la relación entre matemática, física y ciencia moderna. Nos referimos a los problemas de: 1) la incongruencia espacial y la determinación de los sentidos del espacio, 2) las magnitudes negativas, y 3) la orientación. La bibliografía especializada ha prestado en general más atención al fenómeno de la incongruencia que al problema de la orientación<sup>843</sup>, y ha admitido mayoritariamente que el fenómeno de las partidas incongruentes fue un elemento clave en el desarrollo de la teoría de la sensibilidad expuesta en la *Dissertatio* y después en la *Estética trascendental*<sup>844</sup>, pero no ha remarcado lo suficiente, en nuestra opinión, la relación interna que une estos tres problemas y su relevancia para la teoría kantiana (y moderna) de la objetividad.

#### EL PROBLEMA DE LA INCONGRUENCIA ESPACIAL Y LA DETERMINACIÓN DE LOS SENTIDOS DEL ESPACIO

El primero de ellos es un problema del que Kant se ocupó por primera vez en el escrito de 1768 (aunque el mismo problema aparece tratado, de manera comprimida, en el §13 de los *Prolegomena* y en MaN): el problema de la *incongruencia espacial*. Este problema esconde tras de sí un problema más general, que es el problema de la *determinación de los sentidos del espacio*, y que es el problema real y metafísicamente importante. Que este problema es el problema esencial del escrito del 68 se olvida a menudo y este olvido, en parte, está justificado, porque Kant solo menciona como de pasada las 6 direcciones y después se centra, sin dar más explicaciones, en el par izquierda-derecha. Pero esto es hasta cierto punto comprensible. La ambigüedad de los demás pares de direcciones (arriba-abajo, delante-detrás) está por lo general resuelta en los casos de la vida cotidiana, simplemente por nuestra constitución fisiológica: encaramos la realidad siempre en el sentido de la marcha y la cabeza encima de los pies. Además, estos ejes dividen nuestro cuerpo en mitades asimétricas. Sin embargo, el eje izquierda-derecha divide nuestro cuerpo en dos mitades simétricas, con lo cual el problema de su distinción se hace todavía más manifiesto. Así pues, el par izquierda-derecha es el caso en el que mejor y más sangrantemente se

<sup>843</sup> Una buena muestra de esta atención es J. Van Cleve y R. Frederick (eds.), *The Philosophy of Right and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, Dordrecht, 1991, que recoge los materiales originales para el debate y un amplio número de contribuciones a dicho debate.

<sup>844</sup> Véanse por ejemplo J. Buroker, *Space and Incongruence*, Dordrecht, 1981; *idem*, "The Role of Incongruent Counterparts in Kant's Transcendental Idealism", en Van Cleve y Frederick (eds.) 1991 (*op. cit. supra*), pp. 315-391, y K. Gloy, "Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung", *Kant-Studien*, 75, 1-4 (1984), pp. 1-37.

manifiesta el problema (general) de la indeterminación espacial respecto de las direcciones, pero lo importante y lo graves es este último problema, no la cuestión izquierda-derecha.

#### 1. El escrito sobre los sentidos del espacio

El escrito de 1768 al que nos referimos se titula *Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume* y se ha solido traducir al castellano como "Sobre el fundamento de la diferencia en las regiones del espacio" (así, por ejemplo, L. Posada Kubissa, "Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio", *Er. Revista de Filosofía*, nº 9-10 [1989-1990], o R. Torretti en la revista *Diálogos* [1972], o como aparece en la edición más utilizada, "Del primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio", en *Opúsculos de filosofía*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, 1992).

Pues bien, aquí hay que hacer ya una consideración importante. El texto *no* se puede entender en absoluto si se traduce "*Gegend*" por "región" y con ello se entiende "región" en el sentido de "área", "lugar", "zona", etc. Sobre esta cuestión ha llamado la atención, sobre todo, D. Walford<sup>845</sup>, quien escribe: "la naturaleza exacta del tratamiento kantiano de esta cuestión ha permanecido o bien en gran medida desapercibida o bien radicalmente mal comprendida", y ello debido a la confusión respecto del concepto central el ensayo. Esa confusión consiste en "interpretar *Gegend* como 'región' y es "casi universal entre los no nativos alemanes" (e incluso no es rara entre los alemanes nativos). Y sin embargo esa confusión "reduce el argumento de Kant a la incoherencia"<sup>846</sup>. De hecho, J. H. von Kirchmann escribió ya en 1873, en sus *Erläuterungen zu Kants kleineren Schriften über Logik und Metaphysik*: "El ensayo se entenderá mejor si se sustituye la palabra *Gegenden* por la palabra *Richtungen* [direcciones]", aunque el propio Kirchmann no se dio cuenta de que *Gegend* puede significar "dirección", y que Kant reserva "*Richtung*" por lo general para indicar "movimiento" (*motion*).

Lo que se discute en el opúsculo de 1768, entonces, no es el fundamento para distinguir "zonas" o "áreas" del espacio, sino el fundamento para distinguir las 6 direcciones del espacio (arriba-abajo, izquierda-derecha, delante-detrás). Pero utilizar "direcciones" para referirse a esto sentido quizás no sea todavía suficientemente preciso, puesto que arriba y abajo, al igual que los otros dos pares, comparten una

<sup>845</sup> D. Walford, "Toward an Interpretation of Kant's 1768 *Gegenden in Raume* Essay", *Kant-Studien*, 92 (2001), pp. 407-439.

<sup>846</sup> *Ibidem*, pp. 408-409.

misma dirección y sólo se diferencian por el "sentido" al que apuntan. Por lo tanto, y asumiendo la convención que se utiliza en el tratamiento matemático de los vectores, llamaremos "sentidos" del espacio a cada uno de los elementos de las tres parejas mencionadas.

En cualquier caso, en esta obra de 1768, que supone un paso decisivo en la trayectoria que llevará a la teoría del espacio y el tiempo de la *Dissertatio* de 1770 y, después, de la *Estética trascendental* de KrV, Kant trata de asumir la tesis de la realidad del espacio, tal y como había sido defendida por Euler en su *Réflexion sur l'espace et le tem[p]s* (1748), y lo hace polémicamente frente a los "monadistas", esto es, frente a los leibnicianos. A continuación trataremos de reconstruir mínimamente ese marco de referencia.

### 1.1. La polémica Leibniz - Newton sobre la naturaleza del espacio

En efecto, el problema de fondo que se toca siempre que se habla de contrapartidas incongruentes (sobre todo en el contexto de 1768) es el de las contrapuestas concepciones del espacio de Leibniz y Newton, la polémica Leibniz – Clarke y la posición de Kant en ese debate. No podemos entrar ahora en esta cuestión, pero sí nos interesa hacer al menos un bosquejo de las posiciones en liza. Simplificando muchísimo, y sin entrar en los detalles<sup>847</sup>, se puede decir que:

- a) Leibniz defiende una postura "relacionalista" del espacio, cuya formulación operativa podría ser esta: "el espacio depende de la materia", esto es, el espacio no es más que los lugares que llena la materia y sus relaciones.
- b) Newton (y Clarke como portavoz suyo) defienden una postura "absolutista" o no-relacional del espacio, cuya formulación operativa podría ser: "la materia depende del espacio", es decir, el espacio es anterior a la materia e independiente de ella, y funda su posibilidad.

Es verdad que, dentro de este debate, la tesis que Kant se proponía demostrar en el opúsculo del 68 es que "[E]l espacio, independientemente de la existencia de toda materia, y en cuanto primer fundamento de la posibilidad de su composición, tiene una realidad propia"<sup>848</sup>.

Esta afirmación ha llevado a muchos intérpretes a considerar que en el opúsculo de 1768 no sólo hay una crítica a Leibniz, sino también una positiva opción por el concepto newtoniano de espacio. No debe confundirse, sin embargo, la

<sup>847</sup> Para un análisis y discusión más detenidos, véase Gloy 1984 (*op. cit.* en p. 339, nota 844).

<sup>848</sup> *Untersuchung über die Deutlichkeit*, Ak., II, 378.

absolutez del espacio en este contexto con la absolutez del espacio newtoniano. Aunque Kant retoma en esta discusión algunas posiciones de Clarke frente a Leibniz, la "realidad del espacio absoluto" que corona como conclusión su argumento *no* es la afirmación de que "el espacio absoluto, en su propia naturaleza, sin referencia a nada externo" existe y "permanece siempre similar e inmóvil"<sup>849</sup>. Y no lo es por dos razones: a) en primer lugar, la "realidad" de la que habla Kant en este escrito a propósito del espacio es *Realität*, no *Wirklichkeit*; Kant está hablando de la *realitas* del espacio al margen de las relaciones de los cuerpos en él, no de la existencia empírica y determinada de nada; b) en segundo lugar, "absoluto" quiere decir aquí exclusivamente ab-solutez respecto de las remisiones relacionales mutuas del espacio geométrico, es decir, fijación de un punto de referencia absoluto, no definible en función de relaciones métricas<sup>850</sup>. Por ambas razones, los argumentos (como el de Mach) contra la concepción newtoniana del espacio *no* alcanzan a Kant, y Kant puede hablar con toda naturalidad de la absolutez del espacio, en el bien-entendido de que "el espacio absoluto no [es] un objeto de una percepción externa, sino un concepto fundamental [*Grundbegriff*]"<sup>851</sup>. Así pues, no debe darse por hecho –como suele hacerse– que Kant está defendiendo, sin más, el espacio absoluto de Newton<sup>852</sup>. De hecho, se puede defender (como hizo F. Kaulbach y como haremos nosotros) que "absoluto" en el escrito de 1768 significa esencialmente "deíctico"<sup>853</sup>.

Una vez hechas estas matizaciones, vayamos ya a definir en concreto el problema (recordemos que, según ha sido señalado anteriormente, el problema es el de determinación espacial respecto de las direcciones en general).

## 2. El fenómeno de las contrapartidas incongruentes

Para abordar la cuestión puede ser útil empezar por analizar brevemente la *perplejidad* de la que parte Kant. Esta perplejidad puede formularse así: las propiedades geométricas de ciertos objetos son enteramente idénticas a las de sus contrapartidas simétricas (en este caso, una mano derecha), y sin embargo ningún movimiento que conserve esas propiedades puede hacer que coincidan:

<sup>849</sup> Sir Isaac Newton's *mathematical principles of natural philosophy*... , Berkeley, 1946, p. 6.

<sup>850</sup> Sobre esto último, correctamente, Kaulbach 1963 (*op. cit.* p. 20, nota 32), p. 470, nota.

<sup>851</sup> *Preisschrift*, Ak., II, 383.

<sup>852</sup> Sobre esto véase D. Walford 2001 (*op. cit.* en p. 340, nota 845).

<sup>853</sup> También K. Gloy reconocía en su trabajo de 1984 este estado de cosas: "Aunque Kant concluye explícitamente la *realidad* [*Realität*] del espacio absoluto y se convierte con ello en defensor de Newton, ya en este escrito temprano [el escrito de 1768] se pueden encontrar pistas de que lo que lo en último término importa a Kant no es la realidad [*Realität*] como tal, sino el espacio absoluto como sistema absoluto de referencia". K. Gloy 1984 (*op. cit.* en p. 339, nota 844), p. 13.

Si dos figuras, dibujadas sobre un plano, son iguales y semejantes entre sí, se superponen una a la otra. Pero con las extensiones corpóreas, e incluso con líneas y superficies que no están en el plano, sucede a menudo una cosa completamente distinta. Pueden ser totalmente iguales y semejantes y, sin embargo, tan diferentes en sí mismas, que los límites de la una no pueden coincidir con los límites de la otra.<sup>854</sup>

Es decir, en esas extrañas extensiones corpóreas, la figura, extensión, tamaño y situación relativa de las partes es idéntica en ambos casos, y sin embargo ningún movimiento rígido puede hacer que se superpongan, a diferencia de lo que sucede en las figuras del plano. A este fenómeno lo denomina Kant el fenómeno de las *contrapartidas incongruentes* [*inkongruente Gegenstücke*]: "A un cuerpo que es perfectamente igual y similar a otro, pero que no se puede encerrar dentro de los mismos límites, lo llamo *contrapartida incongruente*"<sup>855</sup>. Y además señala el ejemplo más cercano:

El ejemplo más común y más claro lo tenemos en los miembros del cuerpo humano, que están ordenados simétricamente según su plano vertical. La mano derecha es semejante e igual a la izquierda.<sup>856</sup>

¿Por qué esto es un problema? Desde luego es un problema para la concepción relacionalista del espacio. Si todas las propiedades de los cuerpos involucrados y de sus partes y todas las relaciones entre unas partes y otras son iguales en ambos cuerpos, entonces, según el punto de vista relacionalista, todas las propiedades espaciales de ambos cuerpos deberían ser iguales y debería ser posible sustituir uno por otro en todas las situaciones sin fricción ninguna. Pero esto es justamente lo que no sucede: en el caso de las dos manos lo que tenemos, como hemos visto ya, es que "los límites de la una no pueden coincidir con los límites de la otra".

Esta situación puede expresarse todavía de otra manera, y de una manera que es de hecho especialmente interesante para nosotros. Todas las propiedades que tienen en común dos contrapartidas incongruentes son precisamente las propiedades que son *conceptualmente* definibles. En efecto, las contrapartidas incongruentes son "completamente iguales en todas las partes que puedan conocerse en cada una de ellas tomada por sí (en todas las determinaciones correspondientes a la cantidad y a la

---

<sup>854</sup> *Von dem ersten Grunde*, Ak., II, 381.

<sup>855</sup> *Ibidem*, 382.

<sup>856</sup> *Ibidem*, 381.

cualidad)"<sup>857</sup>. En efecto, ambos cuerpos poseen una "coincidencia interna completa". Por otro lado, las determinaciones cuantitativas y cualitativas de una cosa son todas las determinaciones que constituyen la determinación conceptual de dicha cosa (como puede apreciarse en el hecho de que las categorías del tercer y cuarto grupo [relación y modalidad] no versan solamente sobre qué es la cosa, sino sobre si la cosa es o no es y sobre su interrelación en el mundo de las cosas que son). Por lo tanto, la "coincidencia interna completa" de dos objetos implica al mismo tiempo la completa igualdad de las descripciones conceptuales que les corresponden. Y esto es en efecto lo que sucede:

La mano derecha es semejante e igual a la izquierda y, si se presta atención solamente [...] a la proporción y la situación recíproca de las partes y a la dimensión del todo, [entonces] una descripción completa de la una debe valer también para la otra.<sup>858</sup>

Nos encontramos por tanto con que la descripción conceptual de un objeto es idéntica a la descripción conceptual de su contrapartida incongruente, de tal manera que todo lo que puede establecerse conceptualmente de uno de ellos puede establecerse también del otro. Dos contrapartidas incongruentes son *conceptualmente indistinguibles*. Parece pues que la diferencia que separa una mano izquierda de una mano derecha no puede ser expresada conceptualmente. El lenguaje de los conceptos parece demasiado pobre para albergar esta diferencia.

### 3. La tesis de *Dissertatio 15C*

Esto se confirma, en efecto, cuando leemos la *Dissertatio* de 1770. En el apartado §15 de la *Dissertatio* Kant escribió:

Lo que, en un espacio dado, yace a uno de los lados y lo que yace al otro, no puede [...] describirse conceptualmente, es decir, no puede ser llevado a notas del entendimiento.<sup>859</sup>

La diferencia entre la izquierda y la derecha, o entre cualesquiera sentidos opuestos del espacio, "no puede ser llevada a notas del entendimiento" ¿Cómo entender esto?

---

<sup>857</sup> *Prolegomena*, Ak., IV, 286.

<sup>858</sup> *Von dem ersten Grunde*, Ak., II, 381.

<sup>859</sup> *Dissertatio*, Ak., II, 403.

Para completar su tesis, además, Kant afirma que esa diferencia se puede captar "a través de una determinada intuición pura" [*durch eine gewisse reine Anschauung*]. Según esto, la intuición sería imprescindible para detectar y formular esa diferencia.

De hecho, muchos comentaristas (como F. Mühlholzer, y Rusnock/George) han tratado de mostrar que esta tesis supone un error de Kant y que la idea de que la incongruencia sólo puede ser captada mediante una intuición es falsa, puesto que ("matemáticamente") es posible distinguir dos contrapartidas incongruentes sin ayuda de intuiciones. Como escribe Mühlhölzer: para resolver estos problemas "bastan nuestros recursos conceptuales", puesto que "nuestros recursos conceptuales para comprender el fenómeno de las contrapartidas incongruentes son de hecho más ricos de lo que pensaba Kant"<sup>860</sup>. E incluso Passos Severo, que propone una lectura "más benévola" [*more sympathetic*] de Kant, defiende la imposibilidad de asumir literalmente la tesis de *Dissertatio* 15C: "Según esta lectura, Kant estaría argumentando que las diferencias en la orientación sólo pueden ser aprehendidas sensiblemente, pues si nos basamos únicamente en descripciones conceptuales, entonces la orientación y la forma de, por ejemplo, una mano derecha se vuelve indistinguible de su contrapartida izquierda. Si se toma de manera literal, esta afirmación es ciertamente falsa –como varios comentaristas han señalado"<sup>861</sup>. Gran parte de los intérpretes más recientes, en definitiva, consideran que la afirmación de *Dissertatio* 15C no puede entenderse literalmente, y que Kant no quiere decir que izquierda y derecha sean conceptualmente indistinguibles, sino solamente que no se puede identificar derecha o izquierda mediante descripciones conceptuales sin más. Según esta lectura más suave, podría distinguirse conceptualmente el lado izquierdo del lado derecho, aunque no se podría decir (sólo con conceptos) cuál de los dos es la izquierda y cuál la derecha. La intuición, en cualquier caso, no sería imprescindible para distinguir la izquierda y la derecha<sup>862</sup>.

¿Qué hace falta, según Kant, para distinguir dos contrapartidas incongruentes? Hemos visto que en 1770 habla de la "intuición pura"; en 1786, en la observación 3 a los "Principios metafísicos a la foronomía", dice Kant que "esta diferencia [la diferencia entre la izquierda y la derecha] se da en la intuición"<sup>863</sup>. Parece pues que la posibilidad de distinguir dos contrapartidas incongruentes se basa, kantianamente, no

<sup>860</sup> F. Mühlhölzer, "Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke aus Kantischer und heutiger Sicht", *Kant-Studien*, 83 (1992), pp. 436-456, p. 449.

<sup>861</sup> R. Passos Severo, "Three Remarks on the Interpretation of Kant on Incongruent Counterparts", *Kantian Review*, 9 (2005), p. 39.

<sup>862</sup> Esta interpretación, por cierto, se basa de manera esencial en la "tesis de la compensación": Kant habría ignorado (por una cuestión histórica) la potencia de los recursos conceptuales de la matemática y la lógica modernas, y si hubiese podido conocerla se habría dado cuenta de que se *puede* distinguir conceptualmente izquierda y derecha.

<sup>863</sup> MaN, Ak., IV, 484.



en el concepto sino en la *intuición*. ¿A qué se está refiriendo aquí Kant? Vamos a defender a continuación que no puede estar refiriéndose a la intuición pura, sino solamente a la intuición empírica:

1. En primer lugar, nos encontramos con un pasaje de *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* que obstaculiza enormemente la interpretación de la intuición como "intuición pura". En efecto, Kant escribe que "[...] estos dos lados [el lado izquierdo y el lado derecho] no presentan externamente, en la intuición, ninguna diferencia perceptible"<sup>864</sup>. Y precisamente por ello dirá Kant que la diferencia entre la izquierda y la derecha es captada por un sentimiento [*Gefühl*]. En este pasaje "intuición" parece remitir a la esfera de lo traducible a intuición pura, es decir, de lo construible, lo matematizable.

2. Por otro lado, e independientemente del punto 1, si suponemos que la diferencia izquierda-derecha es formulable en la intuición pura, entonces llegamos rápidamente a una contradicción. En efecto, la tesis de *Dissertatio* 15C no se comprendería en absoluto, en el conjunto del pensamiento kantiano, si por "intuición" pudiese entenderse solamente "intuiciones puras". En efecto, si la diferencia entre derecha e izquierda fuese aprehensible mediante meras intuiciones puras, resultaría que la diferencia entre izquierda y derecha sería "construible", en el sentido que en esta palabra tiene en la *Disciplina de la razón pura en su uso dogmático*. Es decir, la diferencia entre izquierda y derecha sería matemáticamente determinable. Y entonces podría ser llevada a concepto, a notas conceptuales (pues todo lo construible matemáticamente puede dar lugar, en último término, a notas conceptuales, como por ejemplo cuando utilizamos las notas conceptuales "función par" / "función impar". La diferencia entre función par y función impar, así como las consecuencias que se derivan de ella, no se pueden obtener mediante un proceder puramente analítico, pero todas ellas pueden ser expresadas como una nota conceptual). En efecto, en la Observación 3 a los "Principios metafísicos de la foronomía", Kant escribe:

esta diferencia [la diferencia entre la izquierda y la derecha] se da en la intuición, pero no permite de manera alguna ser llevada a conceptos y ser explicada, por tanto, de manera inteligible (*dari, non intelligi*).<sup>865</sup>

Defendemos, pues, que la tesis de 15C es asumible en su versión más fuerte y que sin ella no puede comprenderse el resto: la izquierda y la derecha no se pueden distinguir conceptualmente. Defendemos, pues, es que la "intuición" [*Anschauung*] del 15C de la

<sup>864</sup> *Was heisst sich...*, Ak., VIII, 135.

<sup>865</sup> MaN, Ak., IV, 484.

*Dissertatio* hay que entenderla como refiriéndose en último término a intuiciones empíricas. Es verdad, como hemos visto, que en ese mismo pasaje Kant escribe que la diferencia en cuestión puede ser caracterizada "a través de una determinada intuición pura", pero también es verdad que un poco antes ha escrito lo siguiente: "La representación del espacio es una intuición pura porque es una representación singular"<sup>866</sup>. La intuición resuelve el problema por el carácter singular que tiene en ese caso la representación, es decir, por su carácter de señalación de un "aquí" concreto.

Es imposible, por razones de espacio, dar cuenta de todas las propuestas que niegan la imprescindibilidad de elementos deícticos (intuitivos) para la solución del problema de la incongruencia. Sin embargo, podemos apuntar a un hecho muy significativo: incluso las supuestas soluciones que niegan esa tesis (es decir, las soluciones que se presentan como puramente conceptuales) tienen que reconocer de una manera u otra ese mismo estado de cosas. Ilustraremos esta afirmación una de las soluciones propuestas por F. Mühlhölzer<sup>867</sup>.

En un trabajo de 1992<sup>868</sup>, F. Mühlhölzer proponía un método para distinguir conceptualmente la izquierda y la derecha y, por ende, un método que refuta, según este autor, la afirmación de Kant. De manera muy resumida, dicho método consiste en distinguir dos contrapartidas incongruentes como un conjunto de puntos de las formas  $(x, y, z)$  y  $(x, -y, z)$ . En primer lugar hay que decir que este recurso no es kantianamente "conceptual", en el sentido del "mero concepto", porque en la propia construcción de un conjunto ordenado de números (como es la tripla  $(x, y, z)$ ) interviene ya siempre la intuición, con lo que incluso en caso de fuese un método válido, no refutaría la afirmación de Kant de la imprescindibilidad de la intuición.

Ahora bien, el método en sí mismo ni siquiera es enteramente conceptual en el sentido amplio en el que "conceptual" incluye los conceptos sensibles puros (matemáticos), y esto puede servirnos para ilustrar algo importante. En efecto, el expediente propuesto por Mühlhölzer funciona únicamente porque se introduce la noción de simetría especular y su correlato aritmético: el signo "-" delante de la componente  $y$ , que indica "negativo". Pues bien, ni una cosa ni la otra son posibles sin la fijación de un punto absoluto como eje de coordenadas y la fijación de la semirrecta "izquierda" como semirrecta de los números negativos. Y ambas cosas son siempre ostensivas, deícticas, y nunca meramente conceptuales, como veremos más adelante.

---

<sup>866</sup> *Dissertatio*, Ak., II, 402.

<sup>867</sup> Esta misma solución aparece también en J. Bennett, "The Difference between Right and Left", en Van Cleve y Frederick (eds.) 1991 (*op. cit.* en p. 339, nota 843), p. 109.

<sup>868</sup> Mühlhölzer 1992 (*op. cit.* en p. 345, nota 860).

Si nuestra propuesta de interpretación es correcta, entonces la solución del problema de la determinación de los sentidos del espacio tendrá que estar relacionada, kantianamente, con la intuición, pero con una dimensión de la intuición que no es lo fundamental en la intuición pura. Ahora bien, ¿qué queda de la intuición cuando se le quita la "intuición pura"? ¿Qué es aquello de la intuición que no puede ser llevado de ningún modo a conceptos?<sup>869</sup> Con esta pregunta como telón de fondo vamos a examinar cómo soluciona Kant el problema.

#### 4. La solución de Kant: 1768 – 1786

¿Cómo resuelve Kant el rompecabezas de las contrapartidas incongruentes? ¿Cómo soluciona Kant la cuestión? En 1768 Kant dice: el rompecabezas se puede resolver si admitimos el carácter *absoluto* del espacio. Por lo tanto, es una razón (y una razón importante) para admitir tal cosa. El fenómeno de las contrapartidas incongruentes aparece en 1768 como una razón para inclinar la balanza del lado de la concepción absolutista del espacio:

el fundamento de la determinación completa de una forma corporal no se apoya simplemente en la relación y situación de sus partes entre sí, sino además en una *relación al espacio absoluto general*.<sup>870</sup>

Lo más interesante para nosotros, no obstante, no es detenernos en la cuestión de hasta qué punto la posición de Kant en 1768 es newtoniana o no lo es, sino esta otra interrogación: ¿Por qué esto –la admisión del espacio absoluto– es una solución? Respondemos: porque el espacio absoluto comporta precisamente la posibilidad de una fijación no-relativa de coordenadas a puntos concretos del espacio. El espacio absoluto permite fijar un "aquí" (punto) y "hacia allí" (sentido) absolutos, y una vez fijados un punto y un sentido del espacio es muy fácil distinguir una mano izquierda de una mano derecha<sup>871</sup>.

---

<sup>869</sup> Nótese que con esto estamos procediendo en sentido inverso al que procede Kant al comienzo de la *Estética*: en efecto a la intuición pura se llega, en el §1 de la KrV, mediante un doble proceso de aislamiento o separación "química" de elementos. En primer lugar, abstraemos de todo aquello "que en ello piensa el entendimiento a través de sus conceptos", de manera que nos situemos únicamente frente a la "intuición empírica" (KrV, A 21/ B 36); en segundo lugar, separamos de ella [*abtrennen*] todo aquello "que pertenece a la sensación", y entonces no queda otra cosa que "una intuición pura y la mera forma de los fenómenos" (*ibidem*).

<sup>870</sup> *Von dem ersten Grunde*, Ak., II, 381.

<sup>871</sup> Alguien podría pensar que "izquierda" y "derecha", y todos los demás sentidos espaciales, son conceptos en sí mismos relativos y, por tanto, que no tiene sentido su anclaje "absoluto". A ello hay que contestar: lo

Ahora bien, ¿cómo se llega a fijar tal cosa? ¿Qué cosas están implicadas (estructuralmente implicadas) en la fijación de un punto y un sentido espacial absolutos? A la luz del modo mismo en que plantea Kant la cuestión, tenemos la impresión de que ha comprendido a la perfección que la fijación de un punto y de un sentido del espacio tiene que cumplir necesariamente las siguientes condiciones estructurales:

a) Puesto que se trata de seleccionar un punto concreto y un sentido concreto dentro de todos los puntos y sentidos posibles, ello sólo es posible si se señalan tales cosas, y para ello hay que estar "dentro" del espacio.

b) Ahora bien, la señalación de un punto cualquiera del espacio no plantea más problemas, pero la señalación de un sentido espacial sí. Puesto que se trata de "romper" la neutralidad del espacio homogéneo y seleccionar uno de los 6 sentidos posibles, y ello debe hacerse desde "dentro" del espacio, es imprescindible disponer de un objeto que no sea simétrico respecto de la dirección que se quiere "romper", sino que posea una asimetría capaz de distinguir un sentido y otro. Si se quiere distinguir el arriba del abajo, por ejemplo, es necesario disponer de un objeto físico que no sea simétrico respecto del eje horizontal, sino que lleve ya inscrita, en su propia forma, una "marca" distintiva, y después establecer una convención por la que se nombre a cada uno de los sentidos distinguidos. En este sentido, los habitantes de un universo en el cual todos los cuerpos (incluidos los suyos propios) fuesen esféricos tendrían gravísimos problemas para distinguir los sentidos del espacio, y tendrían que recurrir a las asimetrías de la disposición de los cuerpos en el espacio.

c) Sin embargo, ahí no queda la cosa. Puesto que la necesidad de distinguir sentidos del espacio se presenta por exigencias pragmáticas cada vez que se requiere diferenciar algo (posiciones, direcciones, objetos) que depende de diferencias de sentido espacial, resulta que un método para distinguir sentidos que fuese verdaderamente útil tendría basarse en objetos o procedimientos universalmente disponibles y comunicables. Entiéndase esto correctamente: se podría establecer la convención de llamar "derecha" a lo que queda de un lado de un objeto asimétrico singular colocado por ejemplo en el Museo de Pesos y Medidas de París, de tal manera que todo el mundo se situase mentalmente ante tal objeto para utilizar el término "derecha" y para resolver casos de duda. Este método sería sin duda un método de distinción de los sentidos del espacio. Pero no sería eficaz. La exigencia

---

que está a la izquierda o a la derecha en cada caso es desde luego empírico y relativo al lugar y al sujeto que lo afirma, *pero* la izquierda y la derecha como tales conceptos absolutos, solamente condicionados a un punto y a una convención.

de eficacia y utilidad impone que los objetos usados para la distinción sean objetos fácilmente disponibles.

¿Hay algo que cumpla todas estas condiciones? Sí, y Kant parece haber sido uno de los primeros pensadores en tomar nota de ello: el *cuerpo* de cada uno de nosotros es ese objeto que cumple todas las condiciones a la perfección. Esto, que aparece ya *in nuce* en 1768, es explícito en 1786, como veremos más adelante. El cuerpo se presenta como el desmbiguador primario y originario en los casos de ambigüedad espacial.

Resumamos la situación. La descripción conceptual es incapaz de decidir si estamos ante una mano izquierda o una mano derecha, porque, como hemos visto, "si se presta atención solamente [...] a la proporción y la situación recíproca de las partes y a la dimensión del todo, [entonces] una descripción completa de la una debe valer también para la otra". La orientación espacial de las manos está *conceptualmente infradeterminada*. Lo conceptual (donde incluíamos todo lo matemático) es incapaz de establecer, por sí sola, la orientación de un cuerpo en el espacio. De hecho, es precisamente en esta "insuficiencia" e "impotencia" de lo métrico-conceptual para caracterizar completamente la orientación de un cuerpo en el espacio donde radica el fundamento de posibilidad de lo que Kant denomina en 1768 "contrapartidas incongruentes". En efecto, la "holgura" dejada por la caracterización de las propiedades métricas de un cuerpo es lo que permite que dicho cuerpo, *sin* dejar en ningún momento de satisfacer esa caracterización métrica, pueda ocupar el espacio de *distintas* maneras. Puesto que las propiedades métrico-conceptuales no determinan unívocamente a un cuerpo en el espacio, pueden surgir "dobles" métricos de un mismo cuerpo que sin embargo *no* sean superponibles con su "original". Estas parejas de "dobles" a las que Kant denomina incongruentes son "extensiones corpóreas [...] completamente iguales y similares" y que, sin embargo, resultan tan diferentes en sí mismas que "los límites de una no pueden ser a la vez los límites de la otra".

¿Qué tiene que ver una cosa con la otra? ¿Por qué el problema de distinguir la izquierda de la derecha no puede resolverse conceptualmente? Esta es una de las preguntas fundamentales de esta incursión, pero para poder responderla sistemáticamente, tenemos que examinar aun otros problemas.

#### EL PROBLEMA DE LAS MAGNITUDES NEGATIVAS

El segundo problema que nos habíamos propuesto abordar es el problema de las magnitudes negativas, del que vamos a ver que tiene, en ciertos aspectos, una

estructura análoga al problema de la izquierda y la derecha. Kant se ocupó de dicho problema, fundamentalmente, en el escrito de 1763 titulado *Ensayo de introducir las magnitudes negativas en la filosofía*. La interpretación de este opúsculo constituye en este sentido la cuestión hermenéutica. Pero para extraer de ella lo que nos interesa ahora es conveniente desplegar también la cuestión fenomenológica. Una buena pista de entrada a esta cuestión sería preguntarnos por el significado del signo "-". ¿Qué estamos haciendo realmente cuando ponemos un signo "-" delante de un número? ¿Sabemos realmente restar? O mejor dicho, ¿sabemos realmente lo que estamos haciendo cuando restamos? ¿Qué quiere decir, por ejemplo, que la fuerza de la gravedad es de  $-9,8 \text{ m/s}^2$ ? ¿Cómo puede entenderse que un físico a veces tenga que escribir  $F = -5 \text{ N}$ ? ¿No es verdad que todo lo real, todo lo que existe, es algo positivo, como por ejemplo 5 km., 3 tomates, 10 segundos y 300 kg.? ¿Qué podría ser, por tanto, una *fuerza negativa*? Con estos interrogantes en mente podemos sumergirnos ya en el escrito de 1763.

#### 1. El escrito de 1763 y su contexto

El opúsculo del que hablamos ahora fue compuesto en 1763, y este dato no es baladí, porque la ruptura de Kant con la tradición de pensamiento en la que se formó tiene un momento señalado en el año 1763 y en el conjunto de obras formado precisamente por el *Beweisgrund*, el *Versuch*, y la *Untersuchung*. En estos escritos, se suele decir, se consuma la fractura kantiana del orden lógico y el orden real, del pensamiento y el ser, y surgen los primeros elementos para la sustitución del eje "ser-pensar" por un paradigma distinto.

La obra en la que ahora nos interesa detenernos es la que lleva por título *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, traducido habitualmente como *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía*. Se puede decir que en este escrito Kant procede bajo la influencia del método de Euler. Este método, que consiste en extraer conclusiones metafísicas a partir de datos no metafísicos (y por tanto no controvertidos), es explícito y reconocido en el escrito de 1768 sobre las regiones del espacio, pero aquí Kant actúa también bajo el mismo prisma metodológico. De hecho, el opúsculo comienza afirmando que la matemática ciencia puede aportar "datos seguros y evidentes" sobre los mismos objetos sobre los que luego ha de reflexionar la metafísica, de manera que podemos sortear los "conceptos arbitrariamente ideados" que obtenemos cuando pensamos

"de una forma totalmente abstracta"<sup>872</sup>. "El célebre Euler", escribe Kant, "ha dado alguna muestra de ello".

En cualquier caso, el telón de fondo del escrito, como acabamos de señalar, es la identificación característica del racionalismo escolar entre posibilidad *lógica* y posibilidad *real*. El ser se alinea perfectamente con el pensar. Wolff, Baumgarten, Meier y los demás autores de esta tradición (en la que Kant se forma en sus años universitarios) consideran que realidades y negaciones se corresponden con conceptos afirmativos y negativos en un juicio. Por esta razón toda realidad es una afirmación positiva y las realidades **no** pueden entrar en conflicto unas con otras: para que hubiese conflicto entre dos realidades (como por ejemplo oscuridad y luminosidad) una de ellas tendría que implicar una negación lógica, pero entonces ya no serían ambas positivas, es decir, no serían realidades como habíamos supuesto inicialmente. En efecto, si hay conflicto entre dos presuntas realidades es porque una de ellas no es realmente (metafísicamente) una realidad, sino una negación. "Cuál de los dos sea verdaderamente afirmativo (*realitas*) y cuál es realmente negativo (*negatio*)", como escribe Kant, "es algo que no interesa ahora" y que, en cualquier caso, debe ser establecido de algún modo. En el ejemplo propuesto (oscuridad – luz), el racionalismo escolar opta, siguiendo una tradición que se remonta a Aristóteles, por considerar que la oscuridad no es metafísicamente una realidad, sino una negación. En definitiva, el racionalismo sólo reconoce la posibilidad del conflicto lógico: dos realidades solamente pueden oponerse si una de ellas es la negación (total o parcial) de la otra, en cuyo caso no son ya ambas verdaderas realidades. Esta afirmación, por otro lado, resulta muy natural cuando se adopta el punto de vista de una representación puramente intelectual del mundo: "cuando la realidad es representada sólo por medio del entendimiento puro (*realitas noumenon*)", escribe Kant en la *Anfibología de los conceptos de reflexión*, entonces "no puede concebirse oposición alguna entre las realidades, es decir, no puede concebirse una relación en la que, unidas esas realidades en un sujeto, se anulen recíprocamente sus respectivas consecuencias, como en  $3 - 3 = 0$ "<sup>873</sup>.

Y, precisamente, por su reducción de toda oposición a la oposición lógica y la asunción paralela del principio "según el cual las realidades (como meras afirmaciones) nunca se opone lógicamente unas a otras"<sup>874</sup>, los defensores de esta posición no tienen miedo ninguna a unir toda la realidad en un solo ser. También en la *Anfibología* escribe Kant: "los defensores de este principio no sólo consideran posible, sino incluso natural, unir toda realidad en un ser, sin temor a oposición

---

<sup>872</sup> *Versuch*, Ak., II, 168.

<sup>873</sup> KrV, A 264-265 / B 320-321.

<sup>874</sup> KrV, A 272-273 / B 329.

alguna<sup>875</sup>. Surge así la idea de una *omnitudo realitatis*, un todo de realidad, que es la idea del conjunto de toda posibilidad, de todos los predicados posibles en su uso trascendental (y no meramente lógico)<sup>876</sup>.

Pues bien, contra esta conflagración eleva Kant su protesta. Como dirá la famosa nota de BXXVI, en el prólogo a la 2ª ed. de KrV, "para conferir validez objetiva (posibilidad real)" a algo que es lógicamente posible "se requiere algo más": se requiere un extra que no se deriva de la mera composibilidad lógica<sup>877</sup>. Pero ya en 1763 establece Kant una distinción dirigida contra el corazón del racionalismo escolar: la distinción entre oposición lógica y oposición real.

## 2. Oposición lógica y oposición real

En efecto, en cierto modo el concepto central de todo el escrito es el de "oposición real" [*reale Opposition* y, sobre todo, *Realentgegensetzung*]. Como ya hemos indicado antes, Kant intenta, tras la estela Euler, introducir este concepto en la metafísica desde la matemática. En el primer capítulo Kant lo explica a partir de la diferencia entre dos tipos de oposición:

a) La primera es la "oposición lógica" [*logische Opposition*], es la única a la que hasta ahora se ha prestado atención y "consiste en que de la misma cosa se afirma y se niega algo a la vez. La consecuencia de esta conexión lógica es absolutamente nada (*nihil negativum, irrepraesentabile*) como declara el principio de contradicción"<sup>878</sup>.

b) La "oposición real" [*reale Opposition*], por el contrario "es aquella en que dos predicados de una cosa se oponen [*entgegengesetzt sind*], mas no en virtud del principio de contradicción (...) La consecuencia de ello también es nada; pero en un sentido distinto de la contradicción (*nihil privativum, repraesentabile*)"<sup>879</sup>.

Así pues, el resultado de una oposición lógica es una nada absoluta (en la tabla de la nada de KrV dirá Kant: es el objeto de un concepto contradictorio), pero el resultado de una oposición real es una nada diferente. Recordemos que la "nada", al igual que el ser, se dice de muchas maneras, y Kant recensiona hasta cuatro: a) Concepto vacío sin objeto (*ens rationis*); b) Objeto vacío de un concepto (*nihil privativum*); c) Intuición vacía sin objeto (*ens imaginarium*); d) Objeto vacío sin concepto (*nihil negativum*).

<sup>875</sup> KrV, A 273 / B 329-330.

<sup>876</sup> Kant estudia esta figura de la metafísica especial bajo el título de "El ideal de la razón pura" en el capítulo III del libro segundo de la Dialéctica trascendental.

<sup>877</sup> Y ese "extra", ese "algo más", puede ser tanto teórico como práctico. Véase también KU §91.

<sup>878</sup> *Versuch*, Ak., II, 171.

<sup>879</sup> *Ibidem*, 172.



De este modo, "la repugnancia real se apoya también en una relación de oposición entre dos predicados de una y la misma cosa, pero ésta es de un tipo totalmente distinto. No es negado por uno de ellos lo que es afirmado por el otro, ya que esto es imposible, sino que ambos predicados, A y B, son afirmativos. Y, como de cada uno por separado deberían seguirse las consecuencias a y b, de la unión de ambos en un mismo sujeto no se sigue ni lo uno ni lo otro, de suerte que la consecuencia es cero" [...] "Este cero es un nada relativo, en cuanto no significa sino que cierta consecuencia no se da"<sup>880</sup>.

En el segundo capítulo del ensayo, Kant aduce ejemplos del campo de la filosofía en los que aparece este concepto. El primero es el de la atracción y repulsión de los cuerpos (§1). El segundo ejemplo está tomado de la psicología: el agrado y desagrado. Después Kant se refiere a la consideración del mal "como una simple negación, aun cuando está claro por nuestras aclaraciones que hay mal de carencia (*mala defectus*) y mal de privación (*mala privationis*)". Por último, en el §3 aplica estos conceptos a la filosofía práctica, donde muestra el vicio como una virtud negativa, que aparece tanto en las faltas de comisión como en las de omisión —en el hombre hay un fundamento positivo del amor al prójimo cuyo efecto ha de ser anulado por una "acción real e interna, en virtud de causas motrices"—. Entre ambos sólo hay, pues, una diferencia de grado. En cambio entre amar y odiar ya no hay una simple diferencia de grado, sino una verdadera "oposición real". Aparecen también el frío y el calor, para formar el cuarto ejemplo. Nosotros, no obstante, nos centraremos fundamentalmente el ejemplo de la "fuerza motriz": dos cuerpos que se mueven en sentidos opuestos.

Pues bien, ¿qué pasa cuando dos realidades se oponen mediante este tipo de oposición, es decir, cuando se encuentran en el terreno de la oposición real? ¿Forman algún tipo de conjunto especial? De entrada, Kant utiliza una expresión especial para designarlos. Esa expresión es "magnitud negativa".

### 3. La noción de "magnitud negativa"

En efecto, de todo lo anterior podemos obtener ya una definición de "magnitud negativa". Puesto que la oposición real sólo puede producirse entre dos realidades que se enfrentan en el terreno de la oposición real, es evidente que "magnitud negativa" no puede ser la designación de una magnitud aislada, sino que tiene referirse a una (de hecho, a cualquiera) de dos magnitudes que se encuentran en relación de oposición real. Y así sucede, en efecto: "Una magnitud es negativa en relación a otra en la medida en

---

<sup>880</sup> *Ibidem*, 172.

que no puede ser captada junto con ella más que mediante la oposición, es decir, en cuanto que la una quita a la otra una cantidad igual a ella<sup>881</sup>. Así pues, "esta denominación conjunta designa siempre únicamente la relación de oposición entre determinadas cosas, sin lo cual dicho concepto desaparece". Nótese que lo que se llama aquí "negativo" no es, en sentido estricto, una negación sino que se denomina negativo a "aquello a lo que, en cada caso, va preferentemente dirigida la intención [*die Absicht vorzüglich gerichtet ist*], cuando se quiere señalar su contrario real".

Por lo tanto, una magnitud no es negativa en sí misma y por sí misma, independientemente de su relación con otras magnitudes y de todo sistema de referencia. Por el contrario, una magnitud A es negativa en virtud de su relación de oposición real con otra magnitud B, y en ese sentido tan negativa es la magnitud A respecto de B como lo es la magnitud B respecto de A. Esta situación se puede apreciar especialmente bien en el uso que hacemos del signo "-".

Por lo general asociamos el signo "-" a la resta, y consideramos que una expresión como  $-9,8 \text{ m/s}^2$  simboliza una magnitud negativa, en este caso una fuerza negativa. Sin embargo, el signo "-" junto a una magnitud A simboliza una sustracción *solamente* en la medida en que se presupone una escala de valores y en la medida en que se decide (convencionalmente) considerar como magnitudes positivas a las magnitudes opuestas a A. Kant escribe:

Aquellas magnitudes que van precedidas de un (-) tienen éste sólo como un signo de la oposición, en cuanto que deben ser tomadas conjuntamente con aquellas ante las que hay un (+). Si se relacionan, en cambio, con aquellas, ante las que también hay un (-), ya no existe ahí oposición alguna, ya que ésta es una oposición de contrariedad, que sólo se halla entre (+) y (-). Ahora bien, como la sustracción es un quitar, que tiene lugar cuando se toman conjuntamente magnitudes opuestas, resulta claro que el (-) no puede ser propiamente un signo de la sustracción, sino que tan sólo (+) y (-) conjuntamente indican una sustracción<sup>882</sup>.

Así pues, el signo "-" sólo indica sustracción cuando relaciona dos magnitudes opuestas, y cuando no relaciona dos magnitudes de este tipo, entonces no hay sustracción. En efecto  $8 - 5$  es efectivamente una sustracción, pero no lo son ni  $(-8) - (+5)$ , que es una suma de resultado  $-13$ , ni  $8 - (-5)$ , que es una suma de resultado  $13$ .

---

<sup>881</sup> *Ibidem*, 174.

<sup>882</sup> *Ibidem*, 173.

Como muy bien señaló G. Lebrun, Kant jamás puso en cuestión el axioma: "La realidad es algo, la negación no es nada"<sup>883</sup>. Esta proposición es incluso la "clave de bóveda del escrito sobre las *Magnitudes negativas*"<sup>884</sup>: es la condición necesaria, sin la cual no podríamos ni siquiera discernir la oposición lógica de la oposición real. En efecto, la característica central de la oposición real es que se juega entre dos contenidos positivos. Las magnitudes negativas "no son negaciones de magnitudes", sino "algo verdaderamente positivo en sí mismo, que se halla meramente opuesto a lo otro"<sup>885</sup>. Y por eso, por cierto, Kant acepta sólo con ciertas reservas la expresión matemática de "magnitudes negativas" (la cual, dice, "no es suficientemente exacta"). En efecto, alguien podría dejarse llevar por la expresión y pensar que hay algo así como "objetos negativos". Sin embargo, no hay que olvidar que esta denominación no indica una especie particular de objetos en cuanto a su naturaleza intrínseca y que "sería disparatado designar con ella una forma especial de cosas y llamarla cosas negativas"<sup>886</sup>.

Pero si esto es así, ¿cómo es posible que haya oposición entre dos realidades positivas? ¿Qué significa tal cosa? Terminaremos la reconstrucción del problema ilustrando el modo en que esto puede suceder, y utilizaremos para ello un ejemplo que utiliza el propio Kant: la oposición entre dos fuerzas motrices que actúan en sentidos opuestos.

Para entender la respuesta de Kant a estas preguntas, puede ser útil pensar en el viejo juego de la cuerda: cinco personas tiran de una cuerda en un sentido y otras cinco tiran de ella en el sentido contrario. Gana el equipo que consiga arrastrar suficientemente al otro equipo hacia su "terreno". Ahora analicemos mediante conceptos la situación. Es claro que el juego se basa en oponer dos fuerzas ejercidas en sentidos distintos. Cuando uno de los equipos consigue producir una fuerza mayor durante un tiempo suficientemente largo, arrastra a su contrincante y gana, pero cuando las fuerzas producidas por los dos equipos son iguales, la cuerda permanece quieta. Ahora midamos la fuerza ejercida por cada equipo en un momento en el que la cuerda está parada. Un momento, ¡las dos fuerzas son iguales! En efecto, el concepto de las dos fuerzas (por ejemplo, 5 N) es el *mismo* en los dos casos. Y, sin embargo, es evidente que en la realidad son dos fuerzas distintas y opuestas, porque si no no habría diversión ni habría juego ni nada. ¿Qué ha pasado entonces?

---

<sup>883</sup> KrV, A 291 / B 347.

<sup>884</sup> Lebrun 2008 (*op. cit.* en p.66, nota 124), p. 201.

<sup>885</sup> *Versuch*, Ak., II, 169.

<sup>886</sup> *Ibidem*, 173.

#### 4. Señalación y magnitudes negativas

Lo que ha sucedido es que dos fuerzas iguales (hoy diríamos: idénticas en módulo y dirección) se ejercen en el mundo real en *sentidos opuestos*, y el efecto de la una elimina el efecto de la otra<sup>887</sup>. Ahora bien, para poder fijar sentidos en el espacio es necesario, como hemos visto ya, "señalar", fijar deícticamente un punto concreto del espacio como punto destacado, y después "señalar" también un sentido concreto. Así pues, parece que el problema de las magnitudes negativas nos arrastra de vuelta al problema de la izquierda y la derecha.

Pero esto no es una peculiaridad del ejemplo de las fuerzas motrices: siempre que se quiera establecer una escala de medida en la que hay valores "positivos" y valores "negativos" es necesario fijar un centro de coordenadas o "0" a partir del cual se determinan (una vez más, convencionalmente) la semirrecta de los valores positivos y la semirrecta de los valores negativos. Es necesario, como ha escrito C. Diehl, que haya una "rosa de los vientos":

Los signos  $+$  /  $-$ , argumenta Kant, implícitamente hacen uso de la noción de realidades que se oponen, dado que magnitudes positivas y negativas son igualmente reales, pero simplemente actúan en direcciones diferentes. En vez del cálculo leibniciano de realidades puramente aditivas, Kant introduce aquí la posibilidad de la sustracción. Para Leibniz, solo es posible la adición de realidades, porque solo existe la contradicción meramente lógica, mientras que, para Kant, las realidades se pueden sumar o sustraer una de otra dependiendo de la relación que haya entre dichas realidades. Para dar cuenta de la posibilidad de la sustracción así como la adición de realidades, es necesaria alguna determinación de orientación (de  $+$  y  $-$ ): es necesario que haya una leyenda, una suerte de 'rosa de los vientos' de las realidades que establezca estas diferencias<sup>888</sup>

La dependencia de las magnitudes negativas respecto de la fijación de sistemas de coordenadas y de medida nos permite entender también el carácter a) *relativo* y b)

<sup>887</sup> Y es esencial distinguir el resultado positivo de una oposición real entre dos contenidos positivos (como por ejemplo el reposo resultante de la destrucción recíproca de dos fuerzas motrices) de las "nadas" de que hablaba Malebranche: "Un barco que se mueve hacia el Oeste no se mueve hacia el Este o el Sur, etc., y no está en todos los lugares a la vez: otras tantas negaciones que conciernen a su movimiento. Pero, entre todas estas negaciones, solamente lo que todavía es positivo en el movimiento hacia el Oeste, lo mismo que hacia el Este, da lugar a una oposición real, cuya consecuencia es cero" (*Versuch*, Ak., II, 176).

<sup>888</sup> C. Diehl, "Negative and Intensive Magnitudes in Kant's Pre-Critical Writings", *Kolloquium Rosefeldt*, p. 7. Puede encontrarse en: [http://www.academia.edu/660211/Negative\\_and\\_Intensive\\_Magnitudes\\_in\\_Kants\\_Pre-Critical\\_Philosophy](http://www.academia.edu/660211/Negative_and_Intensive_Magnitudes_in_Kants_Pre-Critical_Philosophy) (última consulta el 28 de agosto de 2013).

*convencional* de los sentidos en los que se ejercen las fuerzas. En el juego de la cuerda al que antes hemos hecho referencia, lo que diferencia el tirar de un equipo del tirar del otro equipo es solamente el sentido en el que se ejerce la fuerza, y tan "positiva" y "real" es una fuerza como su contraria. Lo mismo sucede con otras parejas como tirar / empujar, subir / bajar, etc. En todos esos casos podría decirse que un elemento del par es el "negativo" del otro: "tirar" es un "empujar negativo", "empujar" es un "tirar negativo", etc. Kant lo formula con muchísima claridad:

para hacer reconocer de inmediato, en las mismas expresiones, que uno de los opuestos no es el contradictorio del otro y que, si éste es algo positivo, aquél no es una simple negación del mismo, sino, como enseguida veremos, algo a él opuesto como afirmativo, llamaremos, siguiendo el método de los matemáticos, al descender un negativo ascender, al caer un negativo subir, al retroceder un negativo avanzar. De este modo, aparecerá inmediatamente [...] que caer no se distingue de subir simplemente como *no-a* de *a*, sino que es algo tan positivo como el subir y que sólo cuando se lo pone en conexión con él implica el fundamento de una negación.<sup>889</sup>

Con esto acabamos nuestra –brevísima– cala en el problema de las magnitudes negativas. Hemos visto que el tratamiento kantiano de las magnitudes negativas supone una ruptura con el racionalismo escolar y, al mismo tiempo, abre el camino para distinguir lo que hoy llamaríamos "magnitudes vectoriales" (como la velocidad, la aceleración, la fuerza, etc.) frente a las magnitudes meramente escalares.

Lo que más nos interesa resaltar, no obstante, es el tipo de diferencia que ha salido a la luz en esta reconstrucción. La diferencia a la que apuntan las magnitudes negativas es una diferencia que escapa al control del concepto y que se instala en el "afuera" del concepto. En efecto, la oposición real es invisible desde el punto de vista del mero entendimiento (y por eso, muy coherentemente, el racionalismo escolar la ignoraba por completo), y se instala precisamente en un plano en el que no hay oposición lógica y sin embargo todavía puede haber oposición.

En efecto, estamos viendo que las determinaciones conceptuales del mundo dejan una "holgura", una suerte de espacio vacío, en el que dos cuerpos "idénticos" (conceptualmente idénticos) pueden oponerse hasta el punto de ser incongruentes entre sí, como hemos visto en el problema anterior. Esta holgura, esta amplitud que permite el concepto respecto de sus objetos, es también, como acabamos de ver, la responsable de que dos fuerzas idénticas en cuanto a su concepto (como son dos fuerzas de 5 N que se ejercen en sentidos opuestos) puedan encontrarse en el mundo

---

<sup>889</sup> *Versuch*, Ak., II, 175.

real y anularse mutuamente. El problema de la incongruencia espacial y el problema de las magnitudes negativas tienen, a todas luces, algo en común. De hecho, su propio planteamiento los pone en relación: también aquí nos encontramos con cosas que son *idénticas* en cuanto a su concepto y sin embargo *diferentes*, e incluso opuestas, en la "realidad".

## EL PROBLEMA DE LA ORIENTACIÓN

Después de reconstruir mínimamente los problemas de la incongruencia y las magnitudes negativas, vamos a acabar esta incursión estudiando un problema que en cierta manera resume los anteriores, porque contiene quizás la formulación más clara del límite que estamos tratando de reconstruir leyendo al Kant pre-crítico y (ahora) crítico. Avanzamos, pues, al último de los tres problemas anteriormente mencionados. Algunas de las ideas y cuestiones que vamos a tratar ahora nos han aparecido ya, casi completamente, en el análisis de los problemas anteriores, y especialmente en el problema de los sentidos del espacio, pero tienen que integrarse dentro de una perspectiva más amplia. Después de estudiar este último problema, en efecto, analizaremos también la solución que le da Kant, y el estudio de dicha solución nos permitirá también entender la solución a los dos problemas que están pendientes, y nos permitirá sistematizar el conjunto de los problemas.

La pregunta fenomenológica que podría servir de guía en la reconstrucción de este problema podría ser esta: ¿cómo se lee un mapa? ¿Cómo se utiliza? Es decir, ¿qué elementos hay implicados en una cosa tan básica y trivial como encontrar una tienda en la calle, coger el coche del lugar en el que le habíamos aparcado, etc.? Para contestar a estas preguntas vamos a centrarnos en un problema del que Kant se ocupa varias veces en su vida: el problema de la orientación. Este problema aparece en dos escritos breves (pero fundamentales) de Kant: en *Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume*, publicado en 1768, y del que ya hemos hablado, aparece tangencialmente, en y *Was heisst sich im Denken orientieren?*, publicado en 1786, desempeña un papel central. La pregunta hermenéutica en este punto podría entonces formularse así: ¿qué podemos extraer de los escritos de 1768 y (sobre todo) 1786 para entender la constitución de la objetividad moderna? Comencemos, pues, recordando el escrito de 1786 y su contexto inmediato.

### 1. El escrito de 1786 y el problema de la orientación geográfico-espacial

Como es bien sabido, el contexto inmediato del escrito de 1786 es la famosa *querella del panteísmo* [*der Pantheismusstreit*], o querella sobre el spinozismo, desencadenada por la identificación jacobiana de racionalismo y ateísmo (*Briefe über die Lehre Spinozas*, 1785), y que enfrentaría no solamente a Jacobi y Mendelssohn, sino al entero bando de la Ilustración alemana y a sus oponentes.

En cualquier caso, y aunque no sea el centro del escrito, nosotros solamente vamos a entresacar algunas consideraciones de Kant relativas al problema de la orientación geográfica, del cual parte todo el razonamiento posterior. Este problema, al que ahora podemos denominar sin más *problema de la orientación*, aparece también en el escrito de 1768 sobre las regiones del espacio, aunque allí el contexto es muy diferente. Sin embargo, al margen de todas las diferencias contextuales, de contenido y de fondo que separan a estas dos obras, el problema que nos interesa perfilar ahora se encuentra *formulado* en ambos textos –así como, de manera comprimida, en el §13 de los *Prolegomena*–, y de todos estos textos podemos servirnos para delimitarlo<sup>890</sup>. ¿En qué consiste este problema?

El problema de la orientación consiste en su sentido más propio, según el escrito de 1786, en encontrar “a partir de una región del mundo dada [*Weltgegend*] (de entre las cuatro regiones en que dividimos el horizonte), las demás”<sup>891</sup>. En 1768 el problema de la orientación se plantea a partir de un intento de “buscar filosóficamente el primer fundamento de posibilidad” de aquello que Leibniz había

---

<sup>890</sup> De hecho, las diferencias no son tan profundas como pueda parecer, y el escrito de 1786 se resolverá recuperando y ampliando precisamente un resultado del opúsculo del 68, a saber que la orientación en el espacio es posible “nur durch einen subjectiven Unterscheidungsgrund”. Evidentemente ahora se trata no del espacio físico, sino del espacio del pensar, dentro del cual Kant fundamentará la orientación que cree poseer Mendelssohn (aunque arruinando al mismo tiempo sus “grandes expectativas” especulativas) y la fe que cree poseer Jacobi (aunque arruinando su i-rracionalidad), pero en ambos casos la solución se encuentra en la dimensión subjetiva de la razón. La ampliación de un resultado a otro se produce en los siguientes términos. La estricta definición que se corresponde con el concepto de “orientación geográfica” (es decir, en el espacio *físico*), puede ser ampliada hasta formular 1) el problema de la orientación matemática (en el espacio meramente *matemático*), e incluso 2) el problema de la orientación en el “pensamiento en general” (es decir, en el espacio *lógico*), que es el asunto que propiamente interesa a Kant en ese escrito. La orientación geográfica toma como referente los objetos físicos de la Tierra y el cielo, y gracias a ellos –junto con lo que diremos más adelante– se resuelve el problema. Pero precisamente esos objetos físicos son los que dejan de estar disponibles en el caso de la orientación matemática, puesto que en este caso ya “no los veo en absoluto”. Hemos pasado, digamos, de la intuición empírica de objetos físicos a la intuición pura. Y, a su vez, esta referencia a la intuición (empírica o pura) es lo que se pierde cuando ampliamos el concepto de orientación por segunda vez para definir el problema de la orientación en el espacio lógico. En el mero pensar en general, la razón pura no encuentra “ningún objeto de la intuición en absoluto”, sino solamente un “espacio para ella”.

<sup>891</sup> *Was heisst sich*, Ak., VIII, 134. En este contexto aceptamos “región” como traducción de “*Weltgegend*”, teniendo muy presentes las consideraciones hechas anteriormente sobre el significado de este término.

tratado de determinar matemáticamente, a saber, los sentidos del espacio o "relaciones de los sistemas de los [estos] lugares respecto del espacio absoluto"<sup>892</sup>. Pero como este diferente contexto no supone para nosotros ninguna diferencia esencial en el tratamiento del problema, podemos continuar sin más detenimiento. Parece que el problema consiste, pues, en encontrar un punto del espacio a partir de otro punto del espacio. Y precisamente eso es lo que pedimos nosotros habitualmente cuando queremos orientarnos y lo que no conseguimos hacer cuando no conseguimos orientarnos. En efecto, "orientarse" en este sentido cotidiano y pragmático significa "saber llegar" desde un punto determinado (una calle, un casa, una boca de metro) a otro punto determinado (otra calle, otra casa, un museo, etc.). Se trata, por tanto, de encontrar la *posición relativa* de un punto respecto de otro punto dado. Cuando uno ya "sabe orientarse" puede entonces dar indicaciones a otras personas acerca de cómo llegar: tienes que coger tal calle, seguir recto, andar 200 metros, etc.

Pues bien, ¿qué elementos son necesarios para resolver el problema de la orientación, así definido? Y más importante, ¿qué *tipo* de elementos es necesario poner en juego para resolverlo?

## 2. Mapas y distancias. El fenómeno de la infradeterminación métrica

En el escrito de 1786 Kant escribe lo siguiente: "si ahora veo el sol en el cielo y sé que ahora es mediodía, entonces sé cómo encontrar el sur, el oeste, el norte y el este. Pero para ello necesito absolutamente el sentimiento [*Gefühl*] de una diferencia en mi propio sujeto, a saber, la diferencia entre la mano izquierda y la mano derecha"<sup>893</sup>. Partamos de esta perplejidad. ¿Por qué es absolutamente necesario contar con esa diferencia "en mi propio sujeto" para poder localizar los puntos cardinales a partir de la posición del Sol a mediodía? ¿Qué quiere decir Kant con ello?

Para entender esta tesis de Kant intentemos en primer lugar resolver el problema de la orientación, tal y como lo hemos definido anteriormente, mediante representaciones *puramente conceptuales*. Recordemos también que dentro de lo "puramente conceptual" hemos incluido a las matemáticas, porque en esta expresión, tal y como viene utilizándose en el seminario, "conceptual" no se opone a "intuición" sin más, sino, en todo caso, a "intuición empírica". "Conceptual" designa, en efecto, aquí la dimensión de lo definible en el proceder *a priori*, puro y espontáneo de la

---

<sup>892</sup> Ak., II, 377.

<sup>893</sup> *Was heisst sich*, Ak., VIII, 134.



razón. Veamos pues si el problema de la orientación es resoluble como un problema métrico-conceptual

Si llamamos A al punto del que partimos y B al punto que queremos localizar, es fácil ver que el dato de la *distancia* que les separa es necesario, pero *insuficiente* para determinar la localización de B. Sea 5 la distancia que separa A y B; ¿hemos conseguido con ello determinar unívocamente la localización de B? Ni por asomo. Lo que hemos determinado, de hecho, es una esfera que contiene *todos* los puntos que distan 5 unidades de A, esto es, la esfera de radio 5 centrada en A. Si queremos localizar a B, tendremos que seleccionar una *dirección* concreta de entre todas las direcciones posibles, es decir, tendremos que seleccionar una de las infinitas rectas que pasan por A. Hagámoslo. ¿Habremos conseguido con ello determinar por fin la localización del punto B? No, puesto que, en cualquier recta que pase por A hay *dos* puntos que distan exactamente 5 unidades de A. ¿Cómo se especifica a cuál de ellos nos referimos? Única y exclusivamente mediante la noción de *sentido*, que indica el camino (y no solo ya la dirección) que debe tomarse para encontrar el punto indicado.

Distancia (módulo), dirección y sentido son, pues, los elementos necesarios (y, en conjunto, suficientes) para resolver el problema de la orientación. Lo fundamental aquí es darse cuenta de que distancia y dirección son datos perfectamente construibles, pero el dato del sentido (el determinar si el punto B está debajo o encima, delante o detrás, o a la izquierda o a la derecha del punto A) es tenaz e irreductiblemente inconstruible. En efecto, el que un punto esté a la derecha (B') o a la izquierda (B'') de otro punto A no es expresable en lenguaje matemático, porque lo propio de los conceptos matemáticos es "exhibir *a priori* la intuición que les corresponde"<sup>894</sup>, pero cuando se construye en la intuición pura la posición de ambos puntos (B' y B''), entonces "no se manifiesta ninguna diferencia perceptible" entre ellos. Es decir, la construcción en la intuición es *una y la misma* para ambos puntos B' y B'', porque la matemática sólo alcanza a expresar propiedades métricas, y dichas propiedades son las mismas en ambos casos Y, por lo tanto, para la matemática B' y B'' son indistinguibles.

Parece que las determinaciones conceptuales (incluyendo en ellas las determinaciones matemáticas) son incapaces, por sí solas, de identificar una localización (o un sentido) concreto en el espacio: las determinaciones conceptuales llegan a precisar y distinguir hasta cierto nivel, pero dichas determinaciones son, por principio, válidas para varias localizaciones distintas e incapaces de resolver la ambigüedad. El concepto solamente llega hasta este el límite: el concepto, por sí solo,

---

<sup>894</sup> KrV, A 713 / B 741.

puede describir "tan solo situaciones de unos objetos respecto de otros"<sup>895</sup>, pero nada más: sin el dato del sentido todas las demás indicaciones son inútiles:

el mapa más exacto del cielo, si no determina, aparte de la situación mutua de las estrellas, el sentido mediante la posición del croquis [*Abriss*] respecto de mis manos, no me servirá, por muy exactamente que lo tenga en la mente, para saber, partiendo de un sentido conocido (por ejemplo el norte), en qué lado del horizonte debería buscar la salida del sol.<sup>896</sup>

"Sucede otro tanto con el conocimiento geográfico e incluso con nuestro conocimiento más común acerca de la situación de los lugares: en nada nos ayuda si no somos capaces de situar las cosas así ordenadas y el sistema total de las posiciones relativas en relación a los *lados de nuestro cuerpo*.<sup>897</sup>

Las localizaciones y direcciones concretas, así, parecen estar conceptualmente infradeterminadas. La misma descripción conceptual vale para el punto B que para el punto B', y si no se rompe esa ambigüedad, no podemos situar un punto concreto respecto de otro punto de referencia.

¿Qué hace falta para romper esa ambigüedad conceptual que nos impide distinguir el punto B del punto B'?

### 3. Condiciones estructurales para la orientación

A. Que se puede superar este problema es evidente, puesto que nos orientamos (o, al menos, determinadas personas se orientan); por tanto se tratará de examinar cómo es ello posible. ¿Cómo se puede superar la inconstruibilidad conceptual del sentido? Nosotros obtuvimos una pista preciosa al final del análisis del problema de los sentidos del espacio: el cuerpo, dijimos, parecía ser el desambiguador primario y originario, el objeto gracias al cual rompemos siempre ya el *impasse* espacial. Kant, como ya vimos, es muy consciente de esto:

En el espacio corpóreo, en virtud de sus tres dimensiones, se pueden representar tres planos que se cortan todos entre sí en

---

<sup>895</sup> *Von dem ersten Grunde*, Ak., III, 379.

<sup>896</sup> *Ibidem*.

<sup>897</sup> *Ibidem*, 379-380.

ángulo recto. Como todo lo que está fuera de nosotros, sólo lo podemos conocer a través de los sentidos en la medida en que está en relación con nosotros, no es de extrañar que nosotros tomemos de la relación de esos planos, que se cortan, con nuestro cuerpo, el primer fundamento para formar el concepto de las direcciones del espacio.<sup>898</sup>

El plano sobre el que se levante perpendicularmente la longitud de nuestro cuerpo se llama, en relación a nosotros, horizontal; y este plano horizontal da lugar a la distinción de las regiones que indicamos con los términos *arriba* y *abajo*. Sobre este plano pueden levantarse otros dos en vertical y cortarse a la vez entre sí en ángulo recto, de forma que la longitud del cuerpo humano se represente en la línea de intersección de ambos. Uno de estos planos verticales divide el cuerpo en dos mitades exteriormente similares y proporciona la base a la distinción del lado *derecho* e *izquierdo*. El otro, que es perpendicular al anterior, hace que nosotros podamos formar el concepto de *anterior* y *posterior*.<sup>899</sup>

En efecto, toda indicación completa para la orientación debe incorporar (o suponer) al mismo tiempo un mecanismo de desambiguación de los sentidos del espacio. Es decir, debe incorporar un modo de distinguir delante y detrás, arriba y abajo y derecha e izquierda, pues si no incorpora tal mecanismo no podrá describir unívocamente el camino para llegar a un punto cualquiera. Generalmente este mecanismo de desambiguación pasa desapercibido, pero no porque no esté en funcionamiento, sino a fuerza de ser obvio y omnipresente, es decir, porque está en funcionamiento absolutamente todo el rato, sin interrupción. En efecto, nosotros mismos –como muy bien vio Kant en el escrito de 1768– llevamos aparejado todo un sistema de nombres para los 6 sentidos del espacio que se aplican “naturalmente” a nuestro entorno por el mero hecho de movernos y girarnos en él. Nuestro propio cuerpo porta, en efecto, las diferencias necesarias para distinguir delante/detrás, arriba/abajo, etc., y de hecho todos los demás mecanismos de desambiguación remiten, en último término, a él. En este sentido, dijimos, el cuerpo es el desambiguador originario. En matemáticas pasa algo muy similar. Cuando, en clase de geometría, aprendemos a dibujar un sistema de coordenadas cartesianas (de 2 o de 3 dimensiones), por lo general no nos damos cuenta del gravísimo problema que

---

<sup>898</sup> *Ibidem*, 378.

<sup>899</sup> *Ibidem*, 379.

subyace a esa representación, porque el problema se nos da ya resuelto. En efecto, no nos damos cuenta de que la radical homogeneidad de todos los puntos del espacio imposibilita, de entrada, localizar un punto concreto dentro de él. No nos damos cuenta de ello porque cuando aprendemos a utilizar este instrumento aprendemos también el mecanismo que soluciona este problema: en primer lugar, se nos da ya un punto singular por relación al cual determinar la posición de todos los demás (y a ese punto se le llama origen o centro de coordenadas); pero además, en segundo lugar, se nos da ya una convención para resolver la ambigüedad esencial de las dimensiones del espacio. Esa convención, como es bien sabido, es utilizar los números positivos y negativos como marcas para distinguir un sentido de otro. Y hacer tal cosa en todas las dimensiones necesarias. Es especialmente instructivo fijarse en que la convención remite, en último lugar, y una vez más, al propio cuerpo del observador, que es el único desambiguador siempre disponible: así, a un niño se le enseña: sitúate mentalmente delante de una línea recta y fija el 0 en la mitad de dicha recta; pues bien, la semirrecta que queda a tu derecha es la semirrecta de los números positivos y la semirrecta que queda a tu izquierda es la semirrecta de los números negativos. Esto mismo se puede observar en una regla fundamental para la geometría.

En efecto, los matemáticos (e incluso los estudiantes principiantes de matemáticas) resuelven problemas de orientación geográfica continuamente en su quehacer habitual, a través del cálculo vectorial. Pero también ellos, llegado el momento crucial, tienen que recurrir a una "diferencia en el [mi] propio sujeto": cuando la determinación métrica de un punto no basta para localizarlo en el espacio (como sucede siempre que se multiplican vectorialmente dos vectores), se recurre a la "regla de la mano derecha". Esta regla, que esconde un hondo significado metafísico, afirma: el sentido del vector  $C$  resultante de multiplicar vectorialmente los vectores  $A$  y  $B$  será el sentido indicado por el pulgar de una mano derecha imaginaria que "lleva" el vector  $A$  sobre el vector  $B$  por el camino más corto, es decir, siguiendo el ángulo más pequeño definido por ambos vectores. Lo cual demuestra una vez más la afirmación que defendía Kant: la resolución del problema de la orientación exige la combinación de elementos matemáticos y deícticos. Esto puede comprobarse en cualquier manual universitario (e incluso preuniversitario) de física, cálculo vectorial, o geometría elementales<sup>900</sup>.

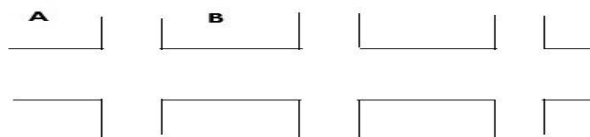
Con esto damos por resuelta la dificultad anteriormente definida: el punto  $B$  se distingue del punto  $B'$  por apelación a los sentidos del espacio y esos sentidos se construyen a partir de la experiencia corporal del espacio.

---

<sup>900</sup> Véase por ejemplo J.E. Marsden y A. Tromba, *Vector Calculus*, Nueva York, 2003 (5ª ed.).

B. Sin embargo, el problema de la orientación contiene otro pliegue más, que también suele pasar desapercibido no por su extrañeza y lejanía, sino por su extrema cercanía. Nos estamos refiriendo al asunto, aparentemente trivial, que puede ilustrarse con la presencia de un punto destacado (habitualmente en rojo) en ciertos mapas y marquesinas, que por lo general lleva aparejado la leyenda "Usted está aquí".

¿Por qué la información "Usted está aquí" es necesaria para poder interpretar un mapa? Porque sin esta información yo puedo entender perfectamente cómo se llega de una calle a otra, es decir, puedo entender la posición relativa entre dos puntos, pero no sé por dónde empezar a andar, es decir, no sé situar esos respecto de mí cuerpo. Para poder orientarme, tengo que poder relacionar el mapa con el *entorno físico que me rodea*. Evidentemente, si las calles tienen nombre, o al menos hay objetos distintivos a la vista (como una estatua, una farola, un río, etc.) que aparecen también representados en el mapa, entonces la indicación "Usted está aquí" no necesita ser explícita, pero no porque no sea necesaria, sino porque puede derivarse de otros datos disponibles. Ningún mapa que sea móvil puede, de hecho, albergar un punto rojo con la leyenda "Usted está aquí", porque ello entraría directamente en contradicción con su propio carácter móvil, pero todos los mapas móviles tienen o bien nombres o bien monumentos, o bien ambas cosas, de modo que permiten "anclar" las relaciones espaciales observadas en el mapa al entorno físico inmediato. Para experimentar esto y sentirlo más precisamente, puede ser útil pensar en un ejemplo como el siguiente. Imaginemos una ciudad imaginaria como los ensanches ortogonales típicos del siglo XIX, pero desprovista de todo excepto de calles y edificios, calles y edificios que, por otro lado, consideramos por mor del ejemplo exactamente iguales entre sí. Pues bien ahora supongamos que queremos llegar al edificio B y nos dan un mapa como el siguiente:



¿Seríamos capaces, con esta información, de llegar a localizar el edificio B? El mapa nos informa de que el edificio B está al lado del edificio A, pero, ¿cuál es el edificio A? Si todos los edificios son exactamente iguales y todas las calles son exactamente iguales, como hemos supuesto en el ejemplo, entonces no hay ningún indicio que nos permita identificar un edificio en particular frente a los demás, y por tanto somos

incapaces de aplicar el mapa a nuestro mundo circundante. Aquí vuelve a manifestarse con toda su fuerza la inutilidad de la que hablaba Kant respecto de aquellos mapas que "no se pueden anclar".

Ahora ya podemos entender el sentido del punto rojo y la frase "Usted está aquí". Esta frase se lee siempre *in situ*, es decir, en la cercanía del lugar en el que está escrita y, por ello mismo, contiene un mecanismo de fijación del mapa a un punto físico concreto que se activa cada vez que alguien lee la frase. Resulta, pues, que el problema de la orientación exige también estructuralmente, para poder resolverse, la fijación de un punto singular en el espacio físico.

¿Qué pone de manifiesto todo esto? Por lo pronto, pone de manifiesto que hay dos condiciones estructurales que deben cumplirse siempre para que pueda haber "orientación":

a) En primer lugar, debe quedar clara, y unívocamente clara, la relación que hay en el mapa o en la imaginación entre un punto determinado y el punto de llegada que se quiere situar. Para ello, como ya hemos visto, es necesario que se supere el estadio puramente métrico-conceptual y se rompa la ambigüedad conceptual de los sentidos del espacio.

b) Pero en segundo lugar, además, es necesario *anclar* el centro de coordenadas del mapa (o al menos, un punto señalado de él) en un punto del espacio real. Este punto singular, que sirve de anclaje, ejercerá de centro de coordenadas por relación al cual podrá determinarse la posición relativa de los demás puntos del mapa.

En este sentido, el problema de la orientación constituye un "redoblamiento" de la exigencia deíctica: para resolverlo es preciso determinar los sentidos del espacio (para lo cual es necesario ya fijar un punto concreto) y además es necesario fijar un punto del espacio como punto de referencia.

#### 4. "Usted está aquí" y otros anclajes deícticos. La referencia ostensiva como solución de los problemas examinados

Con esto acabamos de reconstruir las condiciones que deben cumplirse para que la orientación sea posible. Ahora bien, la solución del problema de la orientación nos ha llevado a un punto desde el cual podemos sistematizar y ordenar las cuestiones tratadas al hilo de los dos problemas anteriores.

En efecto, estamos viendo que en el problema de la orientación se manifiesta de manera especialmente clara el fenómeno que había aparecido también en el fondo de los problemas de la incongruencia espacial y de las magnitudes negativas. En todos

esos casos encontramos diferencias que el análisis conceptual es incapaz de detectar. Nos encontramos en los tres casos con diferencias y oposiciones reales que, sin embargo, no pueden ser detectadas mediante la descripción meramente conceptual de la situación. Las determinaciones conceptuales, decíamos, nos dejan en todos los casos en una situación de infra-determinación. Pero si en todos los casos nos enfrentábamos a un problema similar, ¿será también similar su solución? Trataremos de contestar a esta pregunta volviendo brevemente sobre los tres problemas examinados.

#### A. El problema de la orientación

El problema de la orientación, decíamos, sólo es resoluble según Kant mediante el recurso a una diferencia subjetiva en mi propio cuerpo, y esa diferencia subjetiva en mi propio cuerpo (la diferencia izquierda-derecha) no es construible conceptualmente. Ahora ya podemos entender lo que quiere decir Kant: la "diferencia subjetiva en mi propio cuerpo" resuelve efectivamente el problema de la orientación *porque* contiene un mecanismo de fijación de un centro de coordenadas (a saber, el *origo* que todo cuerpo porta en sí mismo) y de un sentido respecto de él (a saber, al menos la izquierda o la derecha). Y ambas cosas son necesarias para que pueda haber orientación. En el caso de la orientación geográfica nos hemos detenido un poco más en la segunda condición: la exigencia de anclaje de los conceptos métricos en un punto físico concreto.

En efecto, como hemos visto, los conceptos matemáticos del espacio son absolutamente insuficientes para determinar localizaciones si no se fijan a un determinado origen de coordenadas y se establece el "sentido" de su aplicación. Todo nuestro conocimiento puramente métrico, es absolutamente inútil si no está acompañado y completado por un saber orientarse que tiene que ver la relación fáctica, empírica, de esas determinaciones métricas respecto de mi propio cuerpo. Kant es perfectamente consciente de este problema ya en 1768 y lo expone muy plásticamente mediante el famoso ejemplo con el que hemos empezado: aun teniendo el mejor mapa celeste que quepa imaginar, y aunque nos dijese dónde está el norte, seríamos absolutamente incapaces de saber dónde buscar la salida del sol si nos faltase la posibilidad de localizar el sistema respecto de mis manos. En efecto, si eliminamos ese concepto –corporalmente determinado– de sentido del espacio, lo único que percibiríamos serían lugares relativos de objetos.

Esta segunda condición, hemos dicho, nos resulta tan lejana por su cercanía "óptica". Pero el propio Kant la subraya (si bien de una manera indirecta) en el famoso ejemplo de la habitación oscura:

En la oscuridad soy capaz de orientarme en una habitación que conozco, *con tal de que pueda tocar un único objeto cuya posición tengo en la memoria*. Pero es evidente que en ello solamente me ayuda la capacidad de determinar las posiciones según un fundamento subjetivo de distinción: pues los objetos cuya posición debería encontrar no los veo en absoluto. Y, de hecho, si alguien por gastarme una broma hubiese puesto todos los objetos en el mismo orden pero en inverso sentido (a la izquierda lo que estaba a la derecha), yo no sería en absoluto capaz de arreglármelas en una habitación en la que por los demás las paredes fuesen iguales. Pero pronto me oriento mediante el mero sentimiento de una diferencia entre mis dos lados. Y lo mismo sucede cuando por la noche tengo que ir por calles conocidas por mí pero a oscuras, en las que no distingo ninguna casa.<sup>901</sup>

El comentario perfecto de este texto, en el sentido que ahora queremos destacar, se encuentra en el §23 de *Sein und Zeit*. Allí escribe Heidegger

En el caso de que me tenga que orientar, entonces el "mero sentimiento de la diferencia" de mis dos lados no ayuda en absoluto mientras no toque un objeto, del que Kant dice de pasada 'cuya posición tengo en la memoria'. Pero, ¿qué significa esto sino que: me oriento necesariamente en y a partir de un mundo siempre ya 'conocido'. [...] Que yo esté siempre ya en un mundo es tan constitutivo para la posibilidad de orientarse como el sentimiento de la derecha y la izquierda.<sup>902</sup>

Es, pues, necesario fijar al menos un sentido del espacio y fijar también un punto físico concreto sobre el cual anclar las determinaciones espaciales obtenidas de un mapa. Ambas cosas son posibles solamente a través de una señalación desde dentro del espacio-tiempo, es decir, a través de una referencia ostensiva, deíctica.

## B. El problema de la izquierda y la derecha

---

<sup>901</sup> *Was heisst sich*, Ak., VIII, 135; la cursiva es nuestra.

<sup>902</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. J.E. Rivera Cruchaga, Madrid, 2003, §23, p. 109.



Recordemos que en el problema de la izquierda y la derecha nos encontrábamos con el mismo fenómeno de infra-determinación conceptual: lo conceptual (donde incluíamos todo lo matemático) es incapaz de establecer, por sí solo, la orientación de un cuerpo en el espacio, es decir, es incapaz de distinguir un objeto que "mira a la izquierda" de un objeto que "mira a la derecha". De hecho, vimos que es precisamente en esta "insuficiencia" e "impotencia" de lo métrico-conceptual para caracterizar completamente la orientación de un cuerpo en el espacio donde radica el fundamento de posibilidad de lo que Kant denomina en 1768 "contrapartidas incongruentes".

Pues bien, volvamos a hacernos la pregunta que nos hemos hecho respecto de la orientación: ¿qué es necesario para resolver este problema? ¿Qué elementos son necesarios para distinguir un cuerpo orientado a la izquierda de un cuerpo orientado a la derecha? Y, sobre todo, ¿qué tipo de elementos son necesarios?

Recordemos qué decía Kant. Izquierda y derecha son, junto a arriba/abajo y delante/detrás, sentidos del espacio. ¿Qué hacía falta para definir dichos sentidos? Puesto que hay 3 dimensiones en el espacio corpóreo, recuerda Kant en el escrito de 1768, se pueden representar tres planos que se cortan entre sí en ángulo recto. Pues bien, escribe a continuación, "nosotros tom[a]mos de la relación de esos planos, que se cortan, con nuestro cuerpo, el primer fundamento para formar el concepto de las regiones del espacio"<sup>903</sup>. Así pues, utilizamos el cuerpo propio como determinar lo que conceptualmente estaba infra-determinado. La izquierda y la derecha (y todos los sentidos del espacio en general) solamente se pueden distinguir por referencia al concepto de "sentido", y este se construye a partir del cuerpo propio.

Pues bien, ¿qué relación tiene esto con la solución del problema de la orientación? ¿Qué tenía el cuerpo propio para poder ser una solución a este problema? El problema de la orientación exigía para su resolución la fijación de un punto físico como centro de coordenadas y la desambiguación de los sentidos del espacio, lo cual nos retrajo al problema de la izquierda y la derecha. La solución kantiana al problema de la izquierda y la derecha confirma enteramente aquella idea: solamente mediante la referencia (ostensiva, deíctica) a un objeto ya orientado en el espacio puede resolver la infra-determinación conceptual de los sentidos del espacio.

### C. El problema de la oposición real

Volvamos ahora al problema de las magnitudes negativas, y tratemos de mirarlo con los instrumentos que hemos desarrollado entretanto. El escrito sobre las magnitudes negativas, podemos decir ya, versa sobre la diferencia entre las magnitudes escalares y

<sup>903</sup> *Von der ersten Gründe*, Ak., II, 378.

las magnitudes vectoriales. Las magnitudes escalares (como por ejemplo la temperatura o la longitud) quedan completamente determinadas por un valor numérico correspondiente a una determinada escala. Pero muchas magnitudes físicas (como la velocidad, la fuerza, o la aceleración) no quedan completamente determinadas por un valor numérico. Para describirlas completamente es necesario precisar su dirección y su sentido. Es decir, se corresponden no con números, sino con vectores orientados en el espacio.

En efecto, el sentido –que era la clave de solución del problema de la orientación– es el suelo en el que nace la posibilidad de la oposición real. La oposición real, en efecto, no es sino el fenómeno en el que dos magnitudes positivas se enfrentan en la realidad en sentidos contrarios. Pues bien, fijémonos que ello presupone también siempre –al igual que en los casos anteriores– la fijación de un centro de coordenadas y la necesidad de distinguir lo que queda a un lado y lo que queda a otro lado de dicho centro. Si estamos en una sola dimensión, entonces para esa convención basta un nombre, y es izquierda y derecha.

En efecto, "oposición real" [*Realentgegensetzung*] significa oposición en el mundo, oposición en y por objetos espacialmente localizados. Y, de hecho, el propio Kant era consciente de la dependencia de las magnitudes negativas respecto de la fijación de sentidos en el espacio. Hemos visto que las diferentes direcciones del espacio (delante, detrás, etc.) sólo podían definirse tomando un "aquí", es decir, señalando un punto concreto del espacio y tomándolo como punto de referencia. Y ahora podemos ver fácilmente que el problema del juego de la cuerda también nos lleva a la cuestión del "aquí". La diferencia entre las fuerzas que ejercen los dos equipos (la diferencia entre una "fuerza positiva" y una "fuerza negativa") consiste en que están ejercidas en sentidos opuestos, es decir, en que unos tiran "hacia la izquierda" y otros tiran "hacia la derecha". Y esto, como ya hemos dicho, sólo puede definirse situando un "aquí" como centro de coordenadas. Ahora podemos entender ya, entonces, la noción de "fuerza negativa" tal y como la define Kant, y podemos entender mejor qué significa poner un signo "-" delante de una magnitud. El menos que aparece delante del  $9,8 \text{ m/s}^2$  de la ley de la gravedad, por ejemplo, indica que hemos acordado poner el "aquí" en el centro de la Tierra, y que las cosas "caen" hacia abajo, hacia ese centro, y no hacia arriba. El signo "-" es así, en general, una abreviatura que utiliza el físico para ahorrarse tener que explicar todo este tipo de cosas. El "-", como vimos, no indica jamás que haya una ausencia de la magnitud indicada, o que lo representado sea un objeto negativo, sino que indica solamente el sentido de dicha magnitud por referencia a un sistema de coordenadas determinado y una convención para nombrar los sentidos de dicho espacio.

Hagamos ya recopilación de los resultados. Vemos ya, claramente, por qué no podíamos solucionar ninguno de los problemas analizados refinando la descripción conceptual. Por mucho que enriquezcamos las descripciones conceptuales utilizadas, no llegaremos jamás a deshacer esa ambigüedad, porque las descripciones conceptuales, por definición, siempre "valen para más de uno", y para deshacer la ambigüedad lo que nos hacía falta precisamente es distinguir dos casos de "lo mismo". La solución de todos estos problemas tiene que ver, por tanto, con eso que vimos al hablar de las matemáticas: la diferencia *solo numero*, la tarea de distinguir cosas que son (conceptualmente) iguales.

Ahora bien, ¿qué es lo que nos permitía distinguir dos ocurrencias de lo mismo? En la sección I insinuamos: el espacio-tiempo. Y, en efecto, ahora corroboramos la exactitud de aquella afirmación. Para deshacer la ambigüedad básica del problema de la orientación es necesario fijar un punto concreto del espacio como centro de coordenadas y determinar al menos un sentido respecto de dicho punto, y en esa operación no se trata solamente de describir, sino de "señalar"<sup>904</sup>. La operación imprescindible para desambiguar las determinaciones conceptuales (como la descripción geométrica de una mano, o un mapa sobre cómo llegar a un sitio) no es ella misma conceptual, sino *ostensivo-deíctica*. Si las determinaciones conceptuales eran incapaces de resolver los problemas de la orientación, de la incongruencia espacial y de la oposición real es porque para resolverlos era necesario un tipo de elemento enteramente distinto de los conceptos.

Intentemos ahora levantar la vista y mirar lo que hemos dejado atrás. Hemos estado hablando de diferencias que no son reducibles a concepto, diferencias que no es posible representar en el plano lógico. Pero es que, según vimos en I.3.1, una diferencia de este tipo es también la *existencia*. La existencia (el ser real) no es formulable en el lenguaje del entendimiento puro. Es decir, las diferencias entre una cosa existente y otra cosa no existente no se pueden expresar en un lenguaje meramente conceptual. El concepto es incapaz de detectar la diferencia entre lo posible y lo real. Lo cual quería decir que en dicho plano de representación algo posible y algo real son indistinguibles, y por tanto *iguales*.

De hecho, quizás este sea el momento adecuado de reforzar un hilo que todavía no está suficientemente marcado en nuestra investigación. Todas las

---

<sup>904</sup> J. Bennett ha considerado que precisamente algo de este tenor constituye el centro de la "hipótesis kantiana" en el tratamiento de las contrapartidas incongruentes (hipótesis que él, por lo demás, considera falsa). Bennett 1991 (*op. cit.* en 347, nota 867), p. 100. Por esta misma razón defendía —en su obra *Kant's Dialectic* (Cambridge, 1974)— que el argumento kantiano de las contrapartidas incongruentes se basa en el hecho de que la orientación de los objetos depende del "sistema de anclaje" [*anchoring system*] de un sistema de coordenadas.

diferencias que hemos estudiado en las reconstrucciones inmediatamente anteriores remiten como hemos visto, en último término, a la diferencia entre "aquí" y "allí", o entre "hacia aquí" y "hacia allí". En efecto, los problemas estudiados en ese apartado exigían de un modo u otro un ejercicio de señalación, de fijación de un "esto", "aquí", "hacia allí" determinados. Y hemos dicho que la diferencia entre "aquí" y "allí", que está en el fondo de todos los ejemplos utilizados no puede definirse jamás (ni en todo el tiempo del mundo) mediante conceptos. ¿Cómo puede entonces determinarse? Hemos afirmado en varias ocasiones que tenía que ver con señalar, con fijar un punto concreto en el espacio y el tiempo, y ahora podemos perfilar, completar y sistematizar esa respuesta. Pues bien, podemos resumir la solución a este problema, y al mismo tiempo resituar la concepción kantiana de la existencia (véase el apartado I.3.1.) en relación con este conjunto de diferencias diciendo que la existencia tiene que ver con todas las diferencias recientemente indicadas, pero no es ella misma una diferencia más entre, sino el *fundamento* de todas ellas. Esto se puede apreciar en dos pasos:

1. Para determinar un "aquí" o un "allí", como ya hemos dicho, hay que *señalar* a algo concreto, hay que estirar el dedo en una dirección, o poner una etiqueta encima de algo, o balancear la cabeza hacia un lado. Señalar es realizar un acto, un movimiento concreto e individual. Ahora bien, para señalar, para producir identificación demostrativa (que se produce siempre en un acto singular dentro del espacio-tiempo), hay que *existir*, es decir, hay que vivir dentro del espacio y el tiempo. Para establecer un "aquí", para señalar un punto concreto del espacio-tiempo, es necesario existir. La existencia, pues, es *condición necesaria* para poder decir "aquí".
2. Pero la cosa no acaba ahí, porque para señalar, para producir identificación ostensiva, también *basta* con existir; el mero hecho de existir comporta ya una señalación (para empezar, la del lugar en el que uno está). ¿Cómo se produce *in concreto* esa señalación? Esa señalación se produce a través del *cuerpo*, y en Kant hay toda una fenomenología del cuerpo como condición y marca de nuestra experiencia del mundo: el cuerpo toma el lugar del punto cero / centro de coordenadas de un sistema de coordenadas tridimensional, es decir, asume lo que con K. Bühler podríamos denominar *origo* (el yo-aquí-ahora de toda acción y todo discurso). El cuerpo es así el punto privilegiado desde el que se constituye la experiencia del mundo y en particular la ordenación de los sentidos del espacio. Como muy bien ha subrayado un estudioso del kantismo como F. Kaulbach, sólo podemos hablar del espacio desde el punto de vista de un individuo, desde mi perspectiva condicionada y singular. Así pues, la existencia es también *condición suficiente* de la señalación.

Resumamos, pues, la situación. Toda construcción *a priori* —es decir, todo aquello que puede aspirar a ser objetivo— depende siempre de la sensibilidad *empírica* para tener "realidad objetiva". Todo lo construible desde las estructuras necesita un "anclaje" (directo o indirecto, aquí es lo de menos) con el mundo, es decir, un vínculo con un "yo, aquí, ahora", con una existencia singular y concreta. Aunque lo hemos tematizado expresamente solo en el ámbito teórico, esto no es privativo de él, sino que lo mismo ocurre en el ámbito práctico (véase, *supra*, II.1.2, B: toda determinación de la voluntad tiene un fin, requiere una materia). Sin embargo, como vimos ya en los capítulos I.3 y I.5, la existencia (correspondientemente, la materia del querer) está infradeterminada por la estructura, esto es: la estructura de objetividad *no* llega jamás al punto de poder construir una existencia (una materia del querer) singular. Se queda siempre en un estatuto meramente *anticipatorio*, y no determina el punto de anclaje de sus conceptos. Y, de hecho, como acabamos de ver, el centro de los problemas kantianos examinados es que la cuestión de cómo se fija ese punto *no* se puede resolver desde la estructura.

Ahora bien, si toda construcción necesita un anclaje déictico en un punto singular, y por otro lado cuál sea ese punto singular *no* puede determinarse "objetivamente", es decir, no puede construirse mediante las posibilidades puras de las estructuras, entonces nos encontramos ante un nuevo problema, específico de esta concepción de la objetividad.

### III.2.2. La dispersión de la razón y la fractura del marco legal material

En efecto, si, al ser tematizadas, *todas* las fuentes de la objetividad han quedado restringidas a la espontaneidad constructiva de la subjetividad enunciativa-decisora, como vimos en I.1 y II.1, entonces todo lo objetivo quedará restringido solamente a lo construible, es decir, a aquello que brote de la autoconciencia de ese sujeto. Ahora bien, toda autoconciencia es siempre de entrada *mi* autoconciencia y, como muy correctamente señala Krüger:

La capacidad, basada en el sí mismo del tener-ahí permanentemente disponedor, la espontaneidad, y el sentido interno (sólo a través de ella posible), es decir, toda autoconciencia humana, es *siempre la mía*, porque sólo a través de la espontaneidad es posible, y esto quiere decir que sólo

es posible a través de la ejecución correspondiente [*jeweiligen*] y propia del acto del yo pienso.<sup>905</sup>

En efecto, el entendimiento constituye, de entrada, lo que Krüger denominó un "ámbito privado" [*Privatgebiet*] y la constitución de la objetividad queda de entrada retrotraída al ámbito privado de la actividad sintética del sujeto.

Ahora bien, ese sujeto que despliega su actividad sintética constituyente en su ámbito privado está fácticamente arraigado. En efecto, la subjetividad pura que conoce y decide objetivamente *no* está nunca en un cielo angelical y desencarnado, sino que se encuentra siempre dentro del mundo de la experiencia, en una determinada ubicación y en una determinada relación con los demás objetos exteriores. Esto se puede apreciar en una de las más vigorosas líneas del pensamiento kantiano, que proporciona a su obra algunos de sus elementos más característicos, y que puede localizarse en pasajes fundamentales que van desde los *Träume* hasta la "Refutación del idealismo" e incluso en el OP, pasando por varios opúsculos precríticos. Nos referimos al compromiso kantiano con las diferencias reales y a la reconstrucción del concepto de "*Realität*", en abierta polémica con la tradición dogmática, mediante la constante referencia a la *immediatez*<sup>906</sup>. Recordemos ahora algunos puntos de esta línea de pensamiento, al margen de lo relativo a la noción de existencia, que ya ha sido tratado.

Para Kant la subjetividad que siente, intuye y decide tiene una estructura corporal. En efecto, ya en su discusión con la teoría de los espíritus de la metafísica escolar en el escrito de 1766 insistía Kant en que el único punto de vista válido para pronunciarme sobre mi cuerpo es el punto de vista de la experiencia inmediata, es decir, el punto de vista de los cambios experimentados inmediatamente por la conciencia. La razón existe corporalmente y ello implica que la razón está "situada" en el mundo corpóreo. Ahora bien, ¿dónde está situada cada razón? Allí donde la razón reconoce ciertas transformaciones como las suyas propias:

<sup>905</sup> Krüger 1967 (*op. cit.* en p. 73, nota 140), p. 135.

<sup>906</sup> Sobre esta línea del pensamiento kantiano, con especial énfasis en la obra precrítica y el *Opus postumum*, es especialmente ilustrativo Kaulbach 1963 (*op. cit.* en p. 20, nota 32). En él nos basamos sobre todo en lo que sigue. Véanse también J.M. Navarro Cordón, "Facticidad y trascendentalidad", en J.M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, 2002, y F. Duque, "Teleología y corporalidad en el último Kant", en C. Flórez y M. Álvarez (eds.), *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, 1982.

¿Dónde está el lugar de esta alma humana en el mundo corporal? Yo respondería: aquel cuerpo cuyas modificaciones son mis modificaciones es mi cuerpo, y su lugar es al mismo tiempo mi lugar.<sup>907</sup>

La *experiencia del cuerpo* está, por tanto, íntimamente vinculada con la *experiencia del mundo*, y sólo a través de ella puede producirse. La conciencia de mí mismo como cuerpo se corresponde con la conciencia del mundo. Esta misma línea de pensamiento llega y atraviesa enteramente KrV en cuanto teoría de la intuición sensible, y tiene sus formulaciones más acabadas en la *Refutación del idealismo*.

En efecto, como señala Kant insistentemente en esta sección, la propia "posibilidad de una autoconciencia determinada", de la que depende el entero proceso de constitución de la objetividad, requiere "la existencia de objetos exteriores"<sup>908</sup>, con los que sujeto entra en relación y comercio. En este sentido, como bien señala Rousset, la *Refutación del idealismo* ha establecido que "el sujeto es él mismo un objeto situado en el mundo de la experiencia, que está en comercio con los objetos exteriores"<sup>909</sup>. Quiere ello decir que el sujeto se encuentra *siempre* ya en una determinada situación empírica dentro del mundo sensible<sup>910</sup>. Esta subjetividad dispersa la estructura del espacio a partir de sí y este espacio incluye como huella de su origen una perspectiva subjetiva. El elemento corporal en la situación del conocimiento tiene una función empírica respecto a la materia de la sensación, pero además una función transcendental respecto a la estructura *a priori* del espacio y el tiempo. Por otro lado (y esto es lo que más nos interesa ahora) la situación empírica del cuerpo siempre es en principio *distinta*. En efecto, qué objetos exteriores existen en cada caso (es decir, en qué situación empírica se encuentra cada sujeto) es perfectamente indeterminable *a priori*, puesto que "el que esta o aquella supuesta experiencia no sea una mera fantasía", sino una experiencia real, "es algo que debe

<sup>907</sup> *Träume*, Ak., II, 324.

<sup>908</sup> KrV, B 278.

<sup>909</sup> Rousset 1967 (*op. cit.* en p. 31, nota 56), p. 191.

<sup>910</sup> En *Die Frage nach dem Ding*, al hilo de la tematización del carácter que tienen las cosas de ser-siempre-ésta (*Jediesheit*), Heidegger aborda explícitamente la pregunta siguiente: al decir que una cosa siempre es ésta (cosa), ¿estamos diciendo algo *de la cosa misma*? Y la respuesta es clara: "Las cosas adoptan el 'esto' sólo en la medida en la que son objeto de un señalar hacia ellas. Pero quien habla y señala, quien utiliza estas palabras mostrativas, los hombres, son siempre sujetos individuales. El 'esto', en lugar de ser un carácter de las cosas mismas, es sólo un ingrediente subjetivo que ponemos nosotros". M. Heidegger, 1962 (*op. cit.* en p. 18, nota 23), pp. 19-20. Fijémonos en que el carácter de siempre-estidad de las cosas es un "ingrediente subjetivo" que ponemos "nosotros". Ahora bien, si los sujetos que señalan a las cosas son capaces de transmitirles ese carácter, es porque los sujetos mismos son individuales [*einzelne*]. Y si los sujetos que hablan y señalan son sujetos individuales [*einzelne*], es porque ellos mismos también son en cierto aspecto "cosas", esto es, están en distintos puntos singulares del espacio-tiempo (véase también el parágrafo 5 de ese mismo trabajo).

dilucidarse de acuerdo con sus especiales determinaciones y efectuando un cotejo con los criterios de toda experiencia efectiva<sup>911</sup>. Siempre hay un contexto espacial, y por lo tanto es necesario que haya uno, pero es contingente cuál hay en cada caso.

Pues bien, esto último quiere decir que la subjetividad está estructuralmente desperdigada, es decir, rota y dispersa en el mundo de la experiencia, en cuanto razón fáctica y positiva. La positividad empírica de la razón, que Kant afirma vigorosamente a través de una teoría de la conciencia corporal y de la experiencia de mundo que atraviesa toda su obra, supone en efecto la fractura de la perspectiva *sub specie aeternitatis* en una pluralidad de puntos de vistas empíricos y distintos. La situación de la subjetividad en el mundo está corporalmente condicionada, y ello quiere decir: fracturada y dispersa<sup>912</sup>.

En la medida en que, como escribe Descartes, la razón es la cosa mejor repartida del mundo, la subjetividad pura está en efecto rota y desperdigada<sup>913</sup>. Desde el punto de vista de la constitución de la objetividad teórica, esto quiere decir, como acabamos de ver, que el sujeto se encuentra siempre y en cada caso en un espacio-tiempo diferente, es decir, en un sistema de referencia distinto. Pero también sucede lo mismo en el ámbito de la objetividad práctica, sólo que ahora el espacio no es un espacio físico, sino el espacio constituido por las circunstancias y los deseos desde los que actúa, cada vez, cada sujeto.

<sup>911</sup> KrV, B 278 / 279.

<sup>912</sup> También Heidegger hablaba de "dispersión" [*Zerstreuung*] e incluso de "dispersión trascendental" [*transzendente Zerstreuung*] para pensar la facticidad en su último curso en Marburgo (§10, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, pp. 171-195; véase también *Sein und Zeit*, §12). De hecho, y en cierto nivel, el uso de esta expresión por parte de Heidegger se asemeja al uso que aquí le estamos dando: "El Dasein en general alberga la intrínseca posibilidad de una fáctica dispersión en la corporeidad" (p. 173); "a la esencia del Dasein en general le pertenece ya, de acuerdo con su concepto metafísicamente neutral, una *difusión*, que, en un aspecto totalmente determinado, es *dispersión*" (p. 173 original); e incluso: "otra posibilidad esencial de la dispersión fáctica del Dasein es su espacialidad. El fenómeno de la dispersión del Dasein en el espacio se muestra, por ejemplo, en que todo hablar está primariamente determinado por los significados espaciales" (pp. 173-174). Sin embargo, hay diferencias importantes: para Heidegger el concepto de *Zerstreuung* está basado en el carácter de yecto [*Geworfenheit*] y es el presupuesto, entre otras cosas, de la identificación del Dasein con el ente que no es él mismo (por ejemplo en el mítico Dasein primitivo). En el uso que le estamos dando nosotros, "dispersión" se refiere únicamente al estado de cosas consistente en que, si la "razón" es ahora la instancia fundadora de objetividad, entonces no hay ya una única, sino múltiples instancias (tantas como individuos puedan decir "yo"), cada una de ellas fundando objetividad *desde* el lugar en el que se encuentra en cada caso.

<sup>913</sup> Esta investigación, en efecto, nos da la posibilidad de interpretar la famosa frase del inicio del *Discurso del método* de un modo ligeramente distinto a como se habitúa. Cuando se lee y comenta la afirmación de que "nada hay en el mundo repartido de modo más equitativo que la razón", se suele hacer hincapié en el *cómo* del reparto, es decir, en la equidad con la que se ha repartido ese "bien", pero se presta por lo general poca atención al *hecho* (gravísimo) de que la razón *está repartida*. Pero que la "razón" o el "entendimiento" está repartido quiere decir que está "separado", desperdigado, en distintos lugares y/o tiempos, y en distintos espacios de deseos y de circunstancias.



De la conjunción de estos dos hechos estructurales (la relación objetividad – subjetividad pura y la dispersión empírica de la subjetividad pura) se desprende una gravísima situación metafísica que tiene múltiples y profundas consecuencias, pues debido precisamente a que la situación empírica en la que se encuentran la subjetividad es en cada caso distinta, lo que la subjetividad construye/decide es también, de entrada, en cada caso *distinto*. Pero si lo objetivo en el horizonte del pensamiento moderno se constituye como objetivo solamente cuando recibe el sello de “construido por la subjetividad”, entonces resulta que lo objetivo es también en cada caso distinto.

Para aclarar a lo que nos estamos refiriendo examinaremos a continuación las manifestaciones más profundas del problema, que son constitutivas de la comprensión moderna de la esfera teórica y de la esfera práctica. Concretamente examinaremos el fenómeno histórico de la legitimidad de *todos* los sistemas físicos de referencia, y de *todos* los modos de vida y todas las concepciones de la vida buena. Detrás de ambos fenómenos se encuentra, como vamos a ver a continuación, una profunda *ruptura* del marco anterior.

### A. Pluralidad legal en el ámbito teórico

La situación metafísica en los albores de la Edad Moderna, tal y como ha quedado definida en el punto anterior es, en efecto, la siguiente: puesto que todo concepto teórico necesita referencias deícticas para poder describir el mundo y, sin embargo, las referencias deícticas utilizadas en cada caso son distintas, entonces las construcciones teóricas elaboradas por los distintos sujetos resultan ser al mismo tiempo: a) legítimas y b) distintas.

Pues bien, esta situación se dio efectivamente en la física moderna, y generó una enorme tensión interna dentro del sistema teórico considerado como referente: el sistema newtoniano. Para entender cómo tenemos que recordar, en primer lugar, algunas nociones físicas básicas.

Comenzaremos definiendo la noción de “sistema inercial”. Como es bien sabido, la primera ley de Newton –el principio de inercia– afirma que “todo cuerpo permanece en su estado de movimiento (reposo o movimiento rectilíneo constante) a no ser que sobre él actúe una fuerza externa”. El corte físico se sitúa por tanto no ya entre movimiento o reposo, como ocurría en el mundo clásico, sino entre aceleración y no aceleración, es decir, entre variación y constancia de la velocidad. Puesto que la velocidad es una magnitud vectorial definida por tres valores (módulo, dirección y sentido), habrá variación de la velocidad (=aceleración) en cuanto varíe uno de estos

valores, y por lo tanto se considera que hay aceleración no solamente cuando varía la velocidad lineal del cuerpo (tal y como supone el concepto cotidiano de "aceleración"), sino también cuando cambia la dirección o el sentido de su trayectoria<sup>914</sup>. Por esta razón el principio de inercia puede formularse también, de un modo más elegante y conciso, en los siguientes términos: "en ausencia de fuerzas externas que actúen sobre él, la velocidad de un cuerpo permanece constante".

El principio de inercia es un principio de conservación (en este caso, de la velocidad de los cuerpos) y establece que la diferencia físicamente relevante es la diferencia *acelerado-no acelerado*. Situar el criterio de lo físicamente diferente en este punto significa desplazar el criterio anterior y liquidar, por tanto, la diferencia movimiento-reposo (entendiendo bien que aquí "movimiento" significa "movimiento a velocidad constante distinta de 0"). Si se asume el principio de inercia, la diferencia entre movimiento y reposo, que todo el mundo reconoce intuitivamente, deja de tener "realidad" física y se evapora: de aquí en adelante los estados de reposo y movimiento a velocidad constante serán indistinguibles. Desde el punto de vista de la física, dicha diferencia será invisible y por tanto inexistente.

Sin embargo, "intuitivamente", desde la perspectiva cotidiana, la diferencia entre estar en reposo y estar en movimiento es clara y evidente. ¿No "sabemos" acaso, con toda la claridad del mundo, que cuando andamos por la calle la acera está en reposo y nosotros en movimiento? ¿Cómo "sabemos" que no es la acera la que se mueve y nosotros los que estamos en reposo? ¿En virtud de qué criterio distinguimos una cosa de la otra? En virtud del sistema de referencia desde el que observamos el objeto. En la física clásica se denomina *sistema de referencia* al conjunto formado por: a) un determinado punto de referencia espacial (generalmente asociado a un cuerpo físico concreto), b) un determinado punto de referencia temporal (generalmente asociado a un suceso físico concreto) y c) un sistema de coordenadas especificado. Este conjunto de datos permite expresar las magnitudes físicas del objeto estudiado. Pues bien, en efecto la diferencia "intuitiva" que establecemos cotidianamente entre reposo y movimiento a velocidad constante se basa en la posibilidad de elegir sistemas de referencia diferentes. Que un cuerpo esté en reposo o en movimiento con velocidad constante *depende* del sistema de referencia desde el cual se observe el cuerpo. A partir de la conjunción del principio de inercia y de la noción de sistema de referencia se define un concepto crucial para la física clásica, a saber, el concepto de "*sistema de coordenadas de Galileo*" o, en la denominación más habitual, *sistema de referencia*

---

<sup>914</sup> En efecto, puesto que la velocidad es una magnitud vectorial, definida por módulo, dirección y sentido, entenderemos por "velocidad constante" lo que exige dicho concepto, a saber, que la velocidad no varíe (permanezca constante) en módulo, dirección y sentido. Asumiendo esto –cosa que no se hace siempre– nos ahorramos tener que incluir determinaciones como "lineal", "sin aceleración", etc.

*inercial*<sup>915</sup>: si sobre un objeto no actúa ninguna fuerza, cualquier sistema de referencia con respecto al cual la aceleración del objeto es cero es un *sistema de referencia inercial*.

Una vez elegido un cuerpo como cuerpo de referencia, por tanto, se define como sistemas de referencia inerciales todos aquellos sistemas desde los cuales la aceleración observada de dicho cuerpo sea cero, es decir, todos los sistemas desde los que se observa que la velocidad del cuerpo es constante. Ahora bien, no todos los sistemas de referencia son sistemas inerciales. Una vez elegido un objeto de referencia, serán sistemas no inerciales todos aquellos desde los que se constata que el objeto está acelerado. Así, por ejemplo, dado como objeto de referencia el cuerpo del pasajero, será un sistema no inercial un vehículo que frena o describe una curva, puesto que desde dicho sistema se "percibe" (y esto es un modo de hablar abreviado) una fuerza y una aceleración.

Por un principio elemental de recursividad, la elección de un objeto de referencia divide el conjunto de los sistemas de referencia, de un solo golpe, en clases de equivalencia. En efecto, puesto que un sistema de referencia se puede considerar también como un objeto físico, resulta que cualquier sistema de referencia que se mueva a velocidad constante con respecto a un sistema de referencia inercial será *también* un sistema de referencia inercial<sup>916</sup>. Y, correspondientemente, no será inercial ningún sistema de referencia que se mueva a velocidad no constante respecto de un sistema de referencia inercial. Ello quiere decir que el conjunto de los sistemas de referencia admite una relación matemática de equivalencia definida de la siguiente manera: dados dos sistemas de referencia A y B, diremos que A y B son *inercialmente equivalentes* (y escribiremos  $A \approx B$ ) si y sólo si A se mueve a velocidad constante respecto de B<sup>917</sup>.

Pues bien, las leyes de Newton son válidas *únicamente* en sistemas de referencia inerciales. ¿Qué quiere decir esto? ¿Quiere decir que la naturaleza no se comporta siempre y en general de modo newtoniano? No. Lo que quiere decir es que sólo en los sistemas inerciales las leyes del movimiento se cumplen *sin más* para las fuerzas reales. En los sistemas no inerciales también puede cumplirse las leyes de Newton, pero para conseguirlo además de las fuerzas reales tenemos que introducir *fuerzas*

---

<sup>915</sup> El propio Einstein, a quien vamos a seguir en estas páginas, utiliza preferentemente la expresión "sistema de coordenadas de Galileo", y la define como "sistema de coordenadas con un estado de movimiento tal que respecto de él el principio de inercia es válido". A. Einstein, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, (1916), Madrid, 1984, p. 17.

<sup>916</sup> Einstein lo formula de la siguiente manera: "Si K es un sistema de coordenadas de Galileo (inercial), entonces también lo es cualquier otro sistema de coordenadas K' que respecto de K se halle en estado de traslación uniforme". *Ibidem*, p. 18.

<sup>917</sup> Esta relación cumple trivialmente las condiciones que se exigen a una relación de equivalencia: reflexividad, transitividad y simetría.

*ficticias*. Una fuerza ficticia (como la que “percibe” el pasajero de nuestro ejemplo anterior) es el efecto percibido por un observador en reposo respecto a un sistema de referencia no inercial cuando analiza dicho sistema como si se tratase fuese un sistema de referencia inercial.

De la validez de las leyes de Newton en *todos* los sistemas de referencia inerciales se sigue que dichas leyes tienen que permanecer iguales ante los *cambios* de un sistema inercial a otro sistema inercial. Ningún cambio de un sistema de referencia inercial a otro sistema inercial puede tener repercusiones en la forma de las leyes del movimiento, y en este sentido dichos cambios serán perfectamente *indetectables* desde el punto de vista físico. Precisamente este es el contenido del *principio de relatividad de Galileo*<sup>918</sup>: el movimiento a velocidad constante del propio sistema de referencia (como el del barco de su ejemplo) es indetectable mediante experimentos físicos.

El requisito de que los cambios del sistema de referencia sean en todos los casos entre sistemas inerciales se puede formular también matemáticamente, y entonces se obtiene la *transformación de Galileo*. Si las coordenadas de un suceso en el sistema K pueden transformarse (mediante la transformación de Galileo) en las coordenadas de dicho suceso en el sistema K', entonces K y K' son inercialmente equivalentes, y las mismas leyes del movimiento valen para ambos sistemas.

Pues bien, si ahora damos un paso más en la generalización, y pasamos de las leyes del movimiento a las leyes generales de la naturaleza obtendremos lo que Einstein denomina *principio de relatividad (en sentido restringido)*:

si K' es un sistema de coordenadas que se mueve uniformemente y sin rotación respecto a K, entonces los fenómenos naturales transcurren con respecto a K' según idénticas leyes generales que con respecto a K.<sup>919</sup>

Según este principio, las leyes de la física *tienen que tomar la misma forma* en todos los marcos de referencia *inerciales*.

Ahora bien, una cosa es establecer una exigencia y otra cosa muy distinta es satisfacerla. La física clásica siente y “conoce” esta exigencia, pero no consigue

---

<sup>918</sup> Como es sabido Galileo formuló dicho principio con gran nitidez: “Encerraos con un amigo en la cabina principal bajo la cubierta de un barco grande, y llevad con vosotros moscas, mariposas, y otros pequeños animales voladores... colgad una botella que se vacíe gota a gota en un amplio recipiente colocado por debajo de la misma... haced que el barco vaya con la velocidad que queráis, siempre que el movimiento sea uniforme y no haya fluctuaciones en un sentido u otro.... Las gotas caerán... en el recipiente inferior sin desviarse a la popa, aunque el barco haya avanzado mientras las gotas están en el aire... las mariposas y las moscas seguirán su vuelo por igual hacia cada lado, y no sucederá que se concentren en la popa, como si se cansaran de seguir el curso del barco...”. *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, Introducción, traducción y notas de A. Beltrán Marí, Madrid, 1995.

<sup>919</sup> Einstein 1916 (*op. cit.*, p. 380, nota 915), p. 18.

satisfacerla hasta la llegada de Einstein, y entonces ya no será "física clásica". La incapacidad de construir una teoría realmente atendida a esta exigencia se manifiesta en diversas tensiones y problemas internos de la física clásica, uno de los cuales es precisamente el que ilustra Einstein en el §6. Como no es el objeto central de esta sección, pasaremos muy rápidamente por esta *aporía*, y nos centraremos en la solución que propone Einstein y en su significado "metafísico". La *aporía* radica, como es bien sabido, en que la aplicación del principio de relatividad restringido parece atentar contra la ley de la constancia de la velocidad  $c$  de la luz en el vacío (véanse §6 y §7).

¿Cómo resuelve Einstein esta dificultad? Redefiniendo las magnitudes físicas básicas (espacio y tiempo) a partir de un nuevo nivel de exigencia. Dicho nivel de exigencia, que alumbra los párrafos §9 (para el tiempo) y §10 (para el espacio) de la obra citada, tiene que ver con tomarse en serio el carácter *físico* de los conceptos físicos. Einstein lo formula mediante el siguiente principio, al que *nunca* jamás se dará demasiada importancia: "para el físico no existe el concepto mientras no se brinde la posibilidad de averiguar en un caso concreto si es verdadero o no"<sup>920</sup>. El sentido y la "realidad" de una noción física van unidos a la contrastabilidad empírica de dicha noción. La asunción radical de este principio exige, en primer lugar, articular para cada concepto físico un procedimiento mediante el que se pueda "averiguar en un caso concreto si es verdadero o no". Y cuando se hace esto rigurosamente, como hace Einstein, se descubre que cada cuerpo de referencia (cada sistema de coordenadas) tiene su *propio tiempo*, su tiempo especial y característico. Se descubre en efecto que el supuesto pre-relativista de que los datos temporales son *ab-solutos* (es decir, independientes de todas las demás variables en general, y en particular independientes del *estado de movimiento* del cuerpo de referencia) no se sostiene en pie cuando se les exigen sus credenciales físicas. Los datos temporales medibles en un determinado sistema de referencia *dependen* del estado de movimiento de dicho sistema, y por lo tanto *varían* en función de cuál sea dicho estado. Lo cual quiere decir que no hay ya "*el tiempo*" a secas y sin más, sino solamente "*mi tiempo*", "*tu tiempo*", etc. Y, en consecuencia, una localización temporal sólo tendrá verdadero significado físico cuando se indique el cuerpo de referencia al que remite, es decir, cuando se indique el sistema desde el que se mide.

Similares consideraciones pueden hacerse (y Einstein las hace) respecto de la noción de distancia: no hay *el* espacio absoluto, independiente y exento, sino solamente mediciones de distancias desde distintos sistemas de referencia. Puesto que el resultado de la medición de intervalos espaciales *depende* del estado de movimiento del sistema de referencia, *no* está garantizado que todas las mediciones del "mismo"

---

<sup>920</sup> Einstein 1916 (*op. cit.*, p. 380, nota 915), p. 24.

fenómeno arrojen los mismos resultados. Y, en consecuencia, una localización especial sólo tendrá verdadero significado físico cuando se indique el cuerpo de referencia al que remite, es decir, cuando se indique el sistema desde el que se mide.

Nótese que esta redefinición de las nociones de espacio y tiempo sólo constituirá una verdadera solución de la aporía planteada anteriormente si permite *eliminar* la contradicción entre el principio de la relatividad restringida y la constancia de la velocidad de la luz. Ello sucede efectivamente en la teoría de la relatividad especial, a través de la *transformación de Lorentz*, que es un sistema de ecuaciones que permite transformar las coordenadas espacio-temporales de un sistema de referencia inercial en las coordenadas de otro sistema inercial de tal modo que la velocidad de la luz se mantiene constante en todos ellos.

Ahora puede decirse ya que la exigencia de Galileo ha sido por fin satisfecha. Las leyes de la física no solamente "tienen que tomar" la misma forma en todos los marcos de referencia inerciales, sino que efectivamente *tienen* ya la misma forma en todos ellos. Para alcanzar ese estatuto, las leyes físicas han tenido que enfrentarse al fortísimo requisito sintáctico que constituye la teoría de la relatividad especial y, en muchas ocasiones, han tenido que reformularse para poder cumplirlo<sup>921</sup>. Veamos ahora cuál es el significado profundo de estas transformaciones.

### Interpretación ontológica de la pluralidad legal en el ámbito teórico

La situación en la física a la altura histórica de 1905 es, pues, la siguiente: las nociones físicas fundamentales se han redefinido de tal manera que las leyes físicas son ya, efectivamente, las mismas para todos los marcos de referencia inerciales. Cada observador tiene efectivamente su tiempo y su espacio propios, pero precisamente gracias al reconocimiento de que no hay "el" tiempo absoluto ni "el" espacio absoluto se llega a poder formular una legislación física que recoge y unifica la realidad de todos esos observadores inerciales. Todos los observadores inerciales viven en 1905, por primera vez desde el nacimiento de la física matemática, bajo un mismo techo, en una misma realidad física, en un mundo común. ¿Qué quiere decir esto?

Como hemos visto, la radical asunción de los derechos teóricos de todos los observadores y la conciencia radical de que todo concepto físico tiene que proporcionar un procedimiento operativo de alcance empírico había desembocado en la *fractura* del sistema de la naturaleza. En efecto, Einstein descubre que la aparente incompatibilidad de los principios de la física clásica se debía a la asunción de dos

---

<sup>921</sup> Así sucede, por ejemplo, con el concepto de energía cinética, y sobre todo con el concepto de masa, que pasa a definirse en función del principio de conservación de la masa-energía.

"hipótesis injustificadas"<sup>922</sup>, a saber, que los intervalos espaciales y los intervalos temporales de los fenómenos físicos son independientes del estado de movimiento del cuerpo de referencia. Una vez que se eliminan estas "hipótesis injustificadas" la física vuelve a ser coherente, pero entonces ya no hay, de entrada, ni un espacio ni un tiempo comunes para todos. El sistema de la naturaleza se ha hecho pedazos, y se deja sentir entonces, con toda su fuerza, el problema de la comunicabilidad entre sistemas de referencias, es decir, el problema físico de la *transformación*, que está indisolublemente unido a los principios de relatividad.

Para explicar en qué consiste este problema quizás no esté de más recurrir a nuestra experiencia lingüística cotidiana. La proferencia "mides 1'80" es un ejemplo trivial de proferencia en un lenguaje natural (en este caso, el español oficial contemporáneo), y posee, como casi todas las proferencias de ese tipo, lo que los lingüistas llaman "marcas deícticas"<sup>923</sup>, en este caso la desinencia "-es" de segunda persona del singular. Es evidente, y es una cosa que "sabe" (en el modo en el que lo sabe) todo hablante del español, que para poder conservar *el mismo* significado, la proposición "mides 1,80" se tiene que transformar en "mido 1,80" cuando no la digo yo sino tú. Del mismo modo, la proferencia "llueve mucho en esta ciudad" tiene que transformarse en "llueve mucho en esa ciudad" o en "llueve mucho en Bergen" cuando el individuo que la profiere deja de estar en ella. Este tipo de reglas de transformación son las reglas que regulan la construcción del lenguaje *indirecto* y, sobre todo, este tipo de reglas –que proceden deshaciendo una deixis con una deixis inversa– son las que posibilitan que todos vivamos en el *mismo* mundo intersubjetivo: son las que garantizan que el mundo del que hablamos seguirá siendo el mismo aun cuando cambie el sujeto que tiene la palabra. Estas reglas permiten conservar por tanto el *sentido* de una proposición con anclajes deícticos a través de las transformaciones de las situaciones en las que se anclan. Es decir, permiten *conservar* la identidad de sentido de una proposición *a través de todos los posibles cambios de perspectivas* (lo cual, en el ámbito de los lenguajes naturales, quiere decir: la diga quien la diga).

Pues bien, el análogo físico de estas reglas gramaticales son los *principios de transformación*. En efecto, el problema de la transformación se puede formular físicamente en los siguientes términos: dados los valores  $x, y, z, t$  de un suceso respecto de un sistema de coordenadas  $K$ , ¿cuáles serán los valores  $x', y', z', t'$  de un suceso respecto de un sistema de coordenadas  $K'$ ?<sup>924</sup>. Como hemos visto ya, la transformación de Galileo era insuficiente a este respecto, y sólo la transformación de Lorentz proporcionó las reglas de comunicación para todos los observadores

<sup>922</sup> Einstein 1916 (*op. cit.*, p. 380, nota 915), pp. 30-35.

<sup>923</sup> Para la caracterización de "deixis" que se maneja en este trabajo, véase el capítulo I.4 *supra*.

<sup>924</sup> Einstein 1916 (*op. cit.*, p. 380, nota 915), p. 32.

inerciales (fundando así la posibilidad de que viviesen en una misma realidad). La transformación de Lorentz, en efecto, posibilita por vez primera la inter-traducibilidad de los resultados de las mediciones físicas hechas desde distintos sistemas de referencia inerciales. Con ello, los observadores que se habían separado, aislándose cada uno de ellos en su "isla" física particular, vuelven a encontrarse unidos, pero unidos ahora por unas reglas de transformación de índole muy distinta (pues es precisamente el reconocimiento de esta fractura material el que le permitirá a Einstein reformular las leyes de la naturaleza de manera que todos esos observadores –inerciales– vuelvan a "ver" lo mismo).

Sin embargo, esta situación no podía satisfacer a nadie, y el propio Einstein indicaba cómo "ninguna persona con un mínimo de lógica se dará por satisfecha con este estado de cosas"<sup>925</sup>. En efecto, ¿por qué los observadores en sistemas inerciales tienen más derechos que los observadores sometidos a aceleración<sup>926</sup>? ¿Por qué tienen el privilegio de vivir en una realidad común? Si no encontramos una razón de peso que explique ese privilegio, tendremos que denunciar que ese privilegio es ilegítimo<sup>927</sup>, puesto que el marco normativo de fondo es el de la completa igualdad de todos los observadores. En efecto, la ruptura que proscribiera cualquier privilegio en la física *no* se produce en 1905, de tal modo que la relatividad especial podría ser una respuesta puntual a un problema puntual suyo. Se produce, *in nuce*, mucho antes. Recordemos cuál es su origen.

En la sección I vimos, por un lado, que la exigencia metafísica fundamental que subyace a la física moderna es la de formular todo lo empírico en lenguaje matemático (véase el capítulo I.2), y, por otro lado, que la matemática es un discurso esencialmente a-deíctico incapaz de formular diferencias que tengan que ver con aquí-yo-ahora (véase el capítulo I.4).

Pues bien, si cuando la razón comienza a reconstruir matemáticamente el mundo descubre que el estar aquí y el estar allí (al igual que estar a la izquierda y a la derecha, arriba y abajo, etc.) no muestran en la intuición "ninguna diferencia

<sup>925</sup> Einstein 1916 (*op. cit.*, p. 380, nota 915), p. 65.

<sup>926</sup> Como es bien sabido, esta objeción la vio ya Newton, pero no pudo neutralizarla. En la toma de conciencia de Einstein respecto de este problema desempeñaron un papel fundamental Ernst Mach y su *Ciencia de la mecánica* (1883). Refiriéndose a la objeción en cuestión, Einstein escribe "[...] fue E. Mach el que la detectó con mayor claridad, proponiendo como solución colocar la Mecánica sobre fundamentos nuevos". *Ibidem* p. 21.

<sup>927</sup> Como es conocido y notorio, ese sistema de referencia privilegiado era, en la física clásica del XIX, el del éter. Aunque la determinación de un cuerpo respecto del "espacio absoluto", como bien sabía Kant, *no se puede percibir de manera inmediata*<sup>927</sup>, lo que sí percibimos son "diferencias entre los cuerpos que única y exclusivamente pueden basarse en aquella determinación" (*ibidem*), y ello quiere decir que, si queremos detectar el sistema de referencia absoluto, será necesario realizar experimentos *indirectos* que nos permitan deducir su existencia. La propia forma del experimento de Michelson-Morley (junto con muchos otros intentos anteriores) ratifica las palabras de Kant en 1768.



perceptible"<sup>928</sup>, puede decirse entonces que estaban ya escritos en el molde metafísico de la naturaleza todos los principios de relatividad. Estaba escrito, en efecto, que las diferencias deícticas no podían tener cabida en las teorías físicas y que, por tanto, ninguna *diferencia física* podía depender de *diferencias deícticas*. Pero eso quiere decir que las leyes físicas (como los teoremas matemáticos), si son válidas, tienen que ser válidas para todos los observadores, independientemente de si están aquí o allí, arriba o abajo, etc. Y, a su vez, esto quiere decir que *todos*, absolutamente todos, los observadores de la Naturaleza (independientemente de los estados de movimiento relativos entre unos y otros) tenían que ver las mismas leyes. Por lo tanto el principio de relatividad especial, por muy brillante y novedoso que sea, *no* puede satisfacer completamente las exigencias metafísicas de la física en este punto.

En efecto, el fundamento metafísico de la exigencia que hay en el principio de relatividad de Galileo alcanza *también* a observadores no inerciales, puesto que se deriva de un principio que *no* reconoce la diferencia inercial-no inercial. Y por esta razón se puede decir que en 1905 la naturaleza *sigue* estando irremediablemente *fragmentada*, rota en pedazos que vagan libremente sin cohesión. Cada cual reconstruye las leyes de la naturaleza desde su situación empírica particular, es decir, desde el sistema físico de referencia en el que se encuentra, y todos ellos tienen pleno derecho a hacerlo así, pero —y esa es la inconsistencia metafísica— *no todos* viven bajo las mismas leyes. Cada individuo vive bajo las mismas leyes físicas que todos aquellos otros individuos que se muevan a velocidad constante respecto de él, pero *no* respecto de todos los individuos *tout court*. Los individuos cuyos sistemas de referencia estén acelerados uno respecto del otro viven en universos físicos distintos e inconmensurables. No hay por tanto *el* universo, sino solamente una pluralidad de universos físicos. Pasemos ahora al ámbito práctico.

## B. Pluralidad legal en el ámbito práctico

La lucha por la limitación del poder de los gobiernos y por la no interferencia de estos en la vida de los ciudadanos es una de las luchas medulares de la política moderna. Produce sus primeras manifestaciones en las guerras de religión de los siglos XVI y XVII como reclamación de libertad religiosa, se extiende también al ámbito político y pronto irá ampliando sus pretensiones hasta concluir, al calor del romanticismo y el liberalismo, en la exigencia de intocabilidad de la entera "esfera

<sup>928</sup> Véanse el capítulo III.2 y *Was heisst sich*, Ak., VIII, 134.

privada". Probablemente la formulación más depurada del principio que late debajo de estas luchas sea la clásica formulación de Stuart Mill en *On Liberty*:

No hay razón para que toda existencia humana tenga que construirse sobre uno o sobre un pequeño número de patrones. Siempre y cuando una persona posea una cantidad razonable de sentido común y de experiencia, su propio modo de disponer su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí mismo, sino porque es el suyo. Los seres humanos no son como las ovejas; e incluso las ovejas no son tan similares que no se las pueda distinguir.<sup>929</sup>

Según el texto, una vez cumplidas unas ciertas condiciones (de las que, para lo que ahora nos interesa, podemos prescindir), el modo que cada cual tiene de disponer su existencia es el mejor y –esto es lo realmente importante– “no porque sea el mejor en sí mismo, sino porque es el suyo” [cursivas nuestras]. El momento crucial de este pasaje se produce en la frase que acabamos de entrecomillar, de ningún modo antes de él. Dicho paso crucial es también el paso que la modernidad ha dado en un arco histórico de varios siglos: la *formalización* del significado de “bueno”. En efecto, lo crucial de este pasaje es el testimonio de que ya *no* hay criterios de lo “mejor en sí mismo”, es decir, que ya no hay valores materiales universalmente vinculantes. Ya no hay criterios materiales (y por tanto intersubjetivos) de lo “bueno” y lo “malo”. Sólo queda “bueno para mí” y “bueno para ti”. En efecto, la noción de “lo bueno” se ha vaciado de contenido y se ha convertido en una noción *formal*. Ya no se define por referencia a una esencia o naturaleza humana común que establece, para todos los individuos, los fines naturales que le corresponden, sino que ahora “bueno” significará: aquello que queda fijado en mis decisiones como el objetivo al que ellas tienden. Una vez asumida esta transformación semántica, la primera parte de la frase (“su propio modo de disponer su existencia es el mejor”) se sigue tautológicamente, por mera definición de los términos utilizados. Si estoy seguro de que la disposición de mi existencia es la que yo *he elegido*, entonces puedo estar tautológicamente seguro de que dicha disposición es también la *mejor* (para mí), puesto que “mejor” no significa ya otra cosa que “preferida”.

De este principio se sigue evidentemente que *no* hay legitimidad ninguna para interferir en el modo que cada cual tiene de disponer su propia vida (una vez cumplidas esas condiciones iniciales). Para formular esta exigencia Stuart Mill acuñó el concepto de “acción autorreferente” [*self-regarding*]<sup>930</sup>, es decir, de acción que no causa

<sup>929</sup> J. Stuart Mill, *On Liberty*, cap. 3, Londres, 1859 (2ª ed.), p. 121.

<sup>930</sup> *Ibidem*, *passim*.

perjuicio a los intereses de nadie excepto, quizás, a los del agente mismo. Las acciones autorreferentes son, por lo tanto, aquellas acciones que sólo afectan al agente que las realiza. Al comienzo del capítulo 5 de esta obra, Stuart Mill formula el principio que regula dichas acciones de la siguiente manera: "el individuo no tiene por qué rendir cuentas ante la sociedad por sus acciones, en la medida en que éstas no afecten a los intereses de nadie más que él mismo"<sup>931</sup>. Un poco después encontramos otra formulación de la misma máxima: "la conducta incorrecta que sólo afecta al agente que la realiza no puede propiamente ser interferida mediante prevención o castigo"<sup>932</sup>. Es decir, ninguna acción autorreferente puede ser obstaculizada legítimamente, y queda así configurada una de las categorías políticas fundamentales de la modernidad.

En cualquier caso, no nos interesa ahora explorar las consecuencias jurídico-políticas de esta transformación, sino esto otro: ¿qué hay detrás de la transmutación semántica del concepto de "bueno"? ¿Por qué y en virtud de qué exigencias se formalizó el concepto de "lo bueno"?

## §

Para comprender correctamente esta transformación y para entender el lugar que ocupa Kant dentro de ella, es necesario entender antes de nada cuál es el horizonte de pensamiento transformado, es decir, los rasgos fundamentales de la tradición ética que en la edad moderna va a quedar trastocada. Aunque dicho horizonte intelectual se podría acotar y perfilar prolijamente y en direcciones muy distintas<sup>933</sup>, para lo que nos interesa en este momento nos bastará con dibujar sus rasgos estructurales más relevantes.

Y es que, efectivamente, desde el lugar crítico alcanzado por Kant, *toda* la variedad de escuelas y doctrinas éticas anteriores puede reducirse, en virtud de su similitud estructural de fondo, a *un* solo género. Como afirma el Teorema II de la Analítica de KpV: "Todo principio práctico material pertenece por el hecho de serlo al mismo e idéntico género"<sup>934</sup>. De hecho, se pueden desplegar todas las articulaciones internas de este género de manera exhaustiva, puesto que si se comparan con el principio moral alcanzado "todos los principios *materiales* de la

<sup>931</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>932</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>933</sup> Luc Ferry, por ejemplo, resume en la "cosmológico-ética", la "teológico-ética" y el utilitarismo las visiones éticas que son desbancadas por la filosofía práctica kantiana. Ferry 2006 (*op. cit.* en p. 39, nota 70), cap. II, pp. 95 y ss. En cualquier caso, véase el capítulo II.1.

<sup>934</sup> KpV, Ak., V, 22.

moralidad existentes hasta el momento, entonces podemos presentar en una tabla todos los demás como principios donde al mismo tiempo se agotan realmente cualesquiera otros casos posibles a excepción de uno solo<sup>935</sup>. Sin entrar ahora en el contenido de la *Tabla* de los fundamentos prácticos materiales del principio de la moralidad, podemos tratar de encontrar los rasgos estructurales que hacen de todos ellos un solo género común, ese género común que se llama el "principio universal del amor hacia uno mismo" [*Selbtsliebe*], o también el "principio de la felicidad propia" [*eigene Glückseligkeit*]<sup>936</sup>.

Y si hacemos tal cosa vemos que el rasgo fundamental de este género, sobre el que se sostiene toda la construcción del capítulo I de la Analítica, es precisamente aquello que Pistorius había echado en falta en GMS, en la medida en que "en esta obra no se había establecido el concepto de lo bueno antes del principio moral"<sup>937</sup>. En efecto, el rasgo estructural primero y esencial de la tradición es que todos sus principios "presuponen un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento para determinar la voluntad"<sup>938</sup>. Es decir, establecen en primer lugar el concepto del bien para extraer después de él la ley moral y el deber. Esta decisión *metodológica*<sup>939</sup> de la tradición arruina por entero el principio de la moralidad y, como demuestra el capítulo I de la Analítica, sustrae "de antemano la posibilidad incluso de pensar una ley práctica pura"<sup>940</sup>. Sobre esto volveremos después.

Sin embargo, lo que nos interesa ahora es fijarnos no directamente en la primacía del bien en la determinación de la ley moral, sino en otro rasgo que, como bien ha visto J. R. Silber<sup>941</sup>, está implícitamente contenido en esa decisión. En efecto, a consecuencia de definir el bien antes de la ley moral, la tradición construye también un concepto *homogéneo* y *unívoco* del bien, en el que lo bueno se define meramente como lo deseado, es decir, como aquel "objeto cuya realidad es deseada"<sup>942</sup>, sin mayores especificaciones<sup>943</sup>. Este significado genérico e inespecífico del bien como

<sup>935</sup> KpV, Ak., V, 39.

<sup>936</sup> KpV, Ak., V, 22.

<sup>937</sup> KpV, Ak., V, 8-9.

<sup>938</sup> KpV, Ak., V, 21.

<sup>939</sup> Pues en efecto, la consideración sobre la legitimidad de esa decisión "atañe meramente al método de las más altas investigaciones morales". KpV, Ak., V, 64.

<sup>940</sup> KpV, Ak., V, 63.

<sup>941</sup> J.B. Silber, "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined", en *Kant-Studien*, 51 (1959-1960), pp. 93-99.

<sup>942</sup> KpV, V, 21.

<sup>943</sup> El trabajo filosófico sobre la semántica del bien *no* comienza, como podría parecer, en el Capítulo II de la Analítica, sino que es uno de los protagonistas ocultos de la Analítica de KpV desde la primera línea del Capítulo I. De manera similar a la transformación del concepto de fenómeno (desde la definición de KrV, B 34 hasta la de B 298) por el trabajo de la Analítica de KrV, así esta primera definición de lo bueno (que es una mera indicación formal de lo que debe elaborarse) habrá dado paso, en el arco que va del inicio del

concepto unívoco es el significado que late detrás de las definiciones de Garve, quien denomina "bueno" a "un estado que, al tenerlo presente y percibirlo, es *preferido* frente a otros modos de existencia por un ser dotado de conciencia de sí mismo y de su propio estado"<sup>944</sup>.

Pero el concepto homogéneo del bien aparece también en el texto kantiano. Este sentido reconocidamente lato y genérico de "bueno", en efecto, es el que aparece precisamente en la teoría de los imperativos de GMS *antes* de que se establezca la diferencia hipotético / categórico:

Puesto que toda ley práctica representa una acción posible como buena y por tanto como necesaria para un sujeto que puede ser determinado prácticamente por la razón, resulta que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción que es necesaria según el principio de una voluntad en algún sentido buena.<sup>945</sup>

Lo revelador aquí es justamente la expresión "*in irgend einer Art guten*": toda ley práctica (concepto que también en este momento es todavía intencionadamente inespecífico) presenta una acción posible como "buena", es decir, presenta una acción como necesaria para una voluntad *en algún sentido buena*.

El horizonte de la tradición clásica estaba, pues, caracterizado estructuralmente por la exigencia de determinar el principio moral sobre una definición previa de lo bueno y por una comprensión genérica y univocista del bien. Después de la transformación moderna, de la que Kant levanta acta con especial precisión, el concepto de bueno habrá quedado enteramente transtocado y la noción de "ley práctica" sólo se aplicará en sentido estricto a uno de los casos recogidos en la noción inespecífica<sup>946</sup>. Veamos, pues, en qué consiste dicho análisis: ¿cómo transforma el mundo moderno este mapa de significados? ¿Qué cambios se derivan de ello?

Aunque la cuestión del bien sólo es explícitamente elaborada en el capítulo II de la Analítica<sup>947</sup>, la ruptura con la tradición se ha recogido ya antes, incluso mucho

---

Capítulo I al final del Capítulo II de la Analítica de KpV, a una noción mucho más compleja y articulada, uno de cuyos significados (pero no el único) será entonces el de "*einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungs[vermögen], aber nach einem Princip der Vernunft*". KpV, Ak. V, 58.

<sup>944</sup> *Gemeinspruch*, Ak., VIII, 280-281.

<sup>945</sup> GMS, Ak. IV, 414.

<sup>946</sup> *Ibidem*, 416.

<sup>947</sup> Lo que está en juego en este capítulo es también la cuestión fundamental que atraviesa enteramente KpV desde las primeras líneas del *Prólogo*, a saber: la de si puede mostrarse que "hay algo así como una razón pura práctica" (KpV, V, 3). Vale decir, lo que está en juego ahora es el conjunto de desplazamientos semánticos que tiene que poner en pie una *crítica de la razón pura práctica* al tratar de averiguar "si la razón

antes (y el teorema I del cap. I da ya una idea de ello). En efecto, la verdadera *ruptura* se ha producido ya en una comprensión del fenómeno moral que convierte a todos los principios materiales en "incapaces de proporcionar ley práctica alguna"<sup>948</sup>. Al desplazar la línea decisiva "hacia atrás", hacia la forma misma de la ley como fundamento de determinación de toda voluntad moral, Kant toma nota de que la falsa unidad del concepto del bien se ha roto, y ha abierto por primera vez los lugares sistemáticos necesarios para distinguir lo que los requerimientos espirituales de la época exigían distinguir. En efecto, el género se rompe y empieza a admitir distintas significaciones. Para empezar, el bien se dice ahora de dos maneras distintas: en un sentido moral y en un sentido al que de entrada podemos llamar, como hace Silber, "natural"<sup>949</sup>.

En su uso *moral*, el bien [*das Gute*] expresa la dimensión objetual del querer moral. Puesto que "todo querer tiene que tener un objeto"<sup>950</sup>, a la voluntad moralmente determinada también tiene que corresponderle un objeto. Ahora bien, ese "objeto" no puede ser, en cuanto objeto *necesariamente* unido al querer, un objeto material, por lo que puede intuirse que la definición de esta peculiar noción del "bien moral" obligará a forzar extremadamente el concepto de objeto, de tal manera que pueda caber dentro de él lo único que puede "considerarse sin restricción bueno", a saber, una "buena voluntad"<sup>951</sup>. La noción del "sumo bien" [*höchste Gut*] colmará, en cierta medida, esta exigencia sistemática, pero es que "el sumo bien no es solamente *objeto*"<sup>952</sup>.

En su uso *natural*, el "bien" [*das Wohl*] denota de entrada el provecho que se deriva para nosotros de una determinada acción. Sin embargo,

el *provecho* o *perjuicio* significan siempre solamente una relación con nuestro estado de *agrado* o *desagrado*, de deleite y dolor, y cuando deseamos o aborrecemos por un ello un objeto, tal cosa tiene lugar únicamente por cuanto dicho objeto queda relacionado con nuestra sensibilidad, así como con el sentimiento de placer y displacer que produce.<sup>953</sup>

---

pura se basta por sí sola para determinar la voluntad o si sólo en cuanto que la razón se halle empíricamente condicionada puede oficiar como un fundamento para determinar dicha voluntad" (KpV, V, 15).

<sup>948</sup> KpV, Ak. V, 21.

<sup>949</sup> Silber 1959-1960 (*op. cit.* en p. 389, nota 941), p. 96.

<sup>950</sup> KpV, Ak. V, 34.

<sup>951</sup> GMS, Ak. IV, 393.

<sup>952</sup> KpV, Ak. V, 110.

<sup>953</sup> KpV, Ak. V, 60.

Por lo tanto, en este régimen de sentido "bueno" y "malo" significarían solamente "agradable" y "desagradable". Pero el propio uso del lenguaje común excluye esta posible definición. La razón común que yace en el lenguaje cotidiano distingue ya entre "lo agradable" y "lo útil", y restringe el nombre de "bueno" a lo segundo, pues sólo en este segundo caso interviene la razón (si bien solamente como razón teórica).

Así pues, detrás de la utilización del concepto de "bien" hay al menos *dos* regímenes de sentido distintos, y cada uno de ellos administra el significado según sus propias reglas independientes: el bien moral *no* se dice en el mismo sentido que el bien natural, y precisamente por este no solapamiento, "podemos calificar como 'malo' [*Übel*] algo que al mismo tiempo cualquiera ha de considerar 'bueno' [*gut*] ya sea mediata o inmediatamente"<sup>954</sup>. Nótese además que ambos regímenes de sentido se disocian explícitamente sólo a consecuencia de la intervención crítica de Kant, pues, como señala Silber, "mientras que el bien se defina con anterioridad a la ley moral, seguirá siendo necesariamente un concepto homogéneo, porque es precisamente la ley moral (en cuanto *ratio cognoscendi* de la libertad) la que ofrece el principio de distinción entre los dos tipos básicos de bien que, en conjunto, constituyen el bien en su heterogeneidad"<sup>955</sup>.

Así pues, en la medida en que la tradición ética clásica no había hecho el ejercicio de una crítica de la razón y muy especialmente, en este caso, el ejercicio crítico por antonomasia de una *reflexión trascendental*<sup>956</sup> respecto de sus objetos, había estado aprisionando bajo la definición genérica y unívoca del bien una pluralidad de significados muy diversos. La represión de estas diferencias reales dentro de un vocabulario práctico plano alcanzaba, como veremos más adelante, todos los niveles sistemáticos de la teoría moral (hasta alcanzar incluso a la Dialéctica de KpV), pero responde en todos los casos a un único *ethos*, a saber, tratar de "suprimir en los principios diferencias esenciales e irreconciliables intentado transformarlas en disputas terminológicas para simular una aparente unidad del concepto supuestamente oculta bajo distintas denominaciones"<sup>957</sup>. Las diferencias así reprimidas en la tradición se manifestaban de maneras distintas en los distintos niveles de la teoría moral, pero podemos distinguir al menos: a) la diferencia fundamental entre deber y deseo, eliminada por cuanto la facultad de desear no conoce deseos buenos y deseos malos; b) la diferencia entre virtud y felicidad, colapsada en una unidad

<sup>954</sup> KpV, Ak. V, 61.

<sup>955</sup> Silber 1959-1960 (*op. cit.* en p. 389, nota 941), pp. 98-99.

<sup>956</sup> En la medida en que KpV contiene una crítica de una facultad racional (GMS, Ak. IV, 445) y en la medida en que "La *reflexión* [*Überlegung*] (*reflexio*) no se relaciona con los objetos mismos, para recibir directamente de ellos conceptos, sino que es el estado del espíritu [*Gemüt*] en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos". KrV, A 260 / B 316.

<sup>957</sup> KpV, Ak. V, 111-112.

analítica, y también, y quizás la más importante, c) la diferencia entre lo práctico y lo teórico.

Una vez que el significado del "bien" se ha escindido en un sentido práctico y un sentido teórico, debemos preguntarnos sin embargo qué ha sucedido con el concepto teórico del bien. El estallido del concepto material de "bueno" tiene ya una magnífica caja de resonancia ya en el nivel de los imperativos (hipotéticos) de la habilidad, puesto que es en ese nivel en el que "bueno" pasa a significar "útil" para fines posibles en general. Los imperativos de la habilidad, en efecto, son principios de la acción que "representan a ésta como necesaria para alcanzar un propósito posible que se produce a través de ella"<sup>958</sup>. En la medida en que se trata de fines posibles en general [*allerlei beliebigen Zwecken*], y no de fines determinados, esta acepción de "bueno" carece absolutamente de contenido vinculante y se convierte en una noción estrictamente *formal*. "Bueno" en este sentido significa únicamente "apropiado para un determinado fin", y la determinación del fin no está incluida en el concepto definido.

Es verdad que esta pérdida de contenido se podría paliar si encontrásemos fines que se pudiesen presuponer sin excepción en todos los sujetos de los que se trata, pero en este nivel la dificultad vuelve a reproducirse. Es cierto que hay un fin (y sólo un fin) que se puede presuponer en todos los seres racionales finitos<sup>959</sup>, en la medida en que "ser feliz constituye necesariamente el deseo de todo ente racional que sin embargo sea finito"<sup>960</sup>, pero es que este fin, como vamos a ver a continuación, también carece ya de contenido y es irremediabilmente *formal*.

## §

En efecto, la transmutación semántica del significado (no moral) de "bueno" lleva aparejada también, como no podía ser de otra manera, la transformación del significado de "felicidad", pues "felicidad" significa "la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto de manera *extensiva* en cuanto a su variedad, como *intensiva* en cuanto a su grado, como *protensiva* en cuanto a su duración)"<sup>961</sup>, es decir, el cumplimiento global de todo lo que una persona considera, en el sentido formal del

<sup>958</sup> GMS, Ak. IV, 415.

<sup>959</sup> "Hay, no obstante, *un* fin que se puede presuponer como realmente existente en todos los seres racionales (en tanto que les convienen los imperativos, a saber, como seres dependientes) y, por tanto, un propósito que no simplemente *pueden* tener, sino del que se puede presuponer con seguridad que lo *tienen* todos los seres racionales según una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad*". GMS, Ak. IV, 415.

<sup>960</sup> KpV, Ak. V, 25.

<sup>961</sup> KrV, A 806 / B 834.



término, "bueno". Veamos un poco más detenidamente cuál es en este caso la situación.

El concepto de felicidad [*Glückseligkeit*]<sup>962</sup> tiene –en general– una extraña presencia en la obra de Kant, y su interpretación viene determinada en general por la posición de subalternancia que ocupa en el formalismo moral<sup>963</sup>. La felicidad se reduce por lo general al papel de lo que ha sido dejado fuera del escenario. Sin embargo, la noción de felicidad (en cuanto *Glückseligkeit*) tiene en Kant mayor hondura y sobre todo una mayor estructuración interna de lo que las interpretaciones mayoritarias suelen reconocer. Desde KrV hasta MdS, pasando por GMS, KpV y *Die Religion*, pueden distinguirse diversos estratos y concepciones de la felicidad<sup>964</sup>, algunos de ellos aparentemente opuestas entre sí, de manera que la duda tendría que ser más bien si hay una "teoría kantiana de la felicidad". En lo que sigue, no obstante, nos limitaremos muy estrictamente a entresacar lo necesario para el argumento general de este trabajo, y nos conformaremos con mostrar que en uno de esos estratos la noción kantiana de felicidad responde a una exigencia sistemática del argumento. Remitimos a la bibliografía citada para cualquier ampliación al respecto.

La felicidad, hemos dicho, es el único fin que puede presuponerse en todo ser racional finito. Tal es la afirmación que abre la *Anmerkung II* al Teorema II de la *Analítica de la razón pura práctica*. La felicidad recoge en un concepto universal la necesaria dependencia de la facultad de desear respecto de sus objetos, puesto que "la relación práctica de los *objetos* con la facultad de desear se basa en todos los casos en el concepto de felicidad"<sup>965</sup>. Ahora bien, precisamente por ello la felicidad es "sólo el título general de los fundamentos subjetivos de determinación, y no determina nada específico"<sup>966</sup>. En efecto, desde el punto de vista su carácter lógico, ambos conceptos –el del bien y el de la felicidad– han quedado reducidos a conceptos estrictamente vacíos. En el concepto de felicidad "únicamente importa la materia", pero "aquello en

<sup>962</sup> Kant utiliza también el término *Glück* (primordialmente en el sentido de *fortuna*, de un favor del destino, de una disposición contingente y casual de las cosas que es provechosa para mí y para otros, véase *Anthropologie*, Ak., VII, 275, 223, *Pedagogía*, Ak., IX, 491 y la *Paz perpetua*, Ak., VIII, 356), y aunque el uso habitual de la lengua alemana contemporánea sea emplear "*Glück*" para referirse a lo que nosotros denominamos "felicidad", el concepto sistemáticamente importante para lo que aquí se trata es el concepto de *Glückseligkeit*, y sólo él será objeto de atención. Sobre la diferencia entre ambos, véase B. Himmelman, *Kants Begriff des Glücks*, Berlín, 2003, pp. 9-11.

<sup>963</sup> Sobre el concepto de felicidad en Kant véase Himmelman 2003 (*op. cit.* en nota anterior) y, en castellano, la tesis de S. García Ferrer, *La doctrina kantiana de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación*, UCM, Madrid, 2010.

<sup>964</sup> García Ferrer distingue hasta seis "discursos" kantianos sobre la felicidad, de entre los que la concepción de la felicidad como ideal de la imaginación sirve como clave para comprender todos los demás (*op. cit.* en nota anterior, p. 14).

<sup>965</sup> KpV, Ak. V, 25.

<sup>966</sup> KpV, Ak. V, 25.

lo cual cada uno ha de poner su felicidad depende de su sentimiento particular de placer y displacer [...] de la diferencia de necesidades según las modificaciones de dicho sentimiento<sup>967</sup>. Así pues, la felicidad, en cuanto a su contenido, es irreductiblemente dependiente de la sensibilidad empírica (o, como también hemos formulado en este trabajo, irreductiblemente deíctica). Ahora bien, la consideración de la felicidad como candidata a la fundamentación de una ley práctica exige que, para cumplir esa función, contenga "en todos los casos y para todos los seres racionales, *precisamente el mismo fundamento de determinación de la voluntad*"<sup>968</sup>. Cuando se imprime esta exigencia, y se considera a la felicidad desde el punto estructural-formal, se comprueba que todas las diferencias en ella se han evaporado, y no queda más que un principio vacío, incapaz de suministrar principios prácticos universales. Y en la medida en que los conceptos de "bien" y "felicidad" son aun capaces de suministrar principios verdaderamente universales y objetivos, los principios suministrados por ellos son meramente *teóricos*<sup>969</sup>.

En efecto, si nos preguntamos en qué consiste no ya el concepto formal de "la felicidad", sino en qué consiste su *contenido* concreto, es decir, los elementos que dan la felicidad, nos encontramos con un problema irresoluble. Además, esta "tragedia" es estructural, no coyuntural: "el concepto de la felicidad es un concepto tan indeterminado que, aunque todo el mundo desea llegar a ella, sin embargo nunca puede decir de modo determinado y acorde consigo mismo qué quiere y desea propiamente"<sup>970</sup>. ¿Por qué se produce esta situación? Porque "los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son en su totalidad empíricos"<sup>971</sup>, y por tanto es un hecho de la experiencia el que unos elementos formen parte de mi concepto de la felicidad y otros no. En definitiva, es imposible determinar *a priori* (es decir, antes del hecho de la experiencia) qué cosas me van a hacer felices y cuáles no. y es completamente imposible "determinar segura y universalmente qué acción fomentará

---

<sup>967</sup> KpV, Ak. V, 25.

<sup>968</sup> KpV, Ak. V, 25.

<sup>969</sup> Kant escribe: "Los principios del amor propio pueden, de hecho, contener reglas universales de la habilidad (para descubrir medios para propósitos determinados), pero en ese caso son meramente principios teóricos (como por ejemplo 'quien quiera comer pan ha de imaginarse un molino')" (KpV, Ak. V, 26). La afirmación explícita de Kant alcanza solamente a *das Nutzliche*, pero en este punto, como hemos visto, la habilidad y la prudencia son indistinguibles. Lo técnico del ámbito práctico designa en Kant, en efecto, una mera modalidad de lo teórico. Sobre esto, véase especialmente el apartado I de la *Segunda Introducción* a KU (1790), donde Kant escribe: "Todas las reglas técnico-prácticas (es decir, las del arte y de la habilidad en general, o también de la prudencia, como la habilidad de tener influencia sobre los hombres y sus voluntades), en cuanto que sus principios descansan sobre conceptos, deben contarse solamente como corolarios de la filosofía teórica, pues ellas conciernen tan sólo a la posibilidad de las cosas según conceptos de la naturaleza [...]". KU, Ak. VI, 172.

<sup>970</sup> GMS, Ak., IV, 417-418

<sup>971</sup> *Ibidem*.

la felicidad de un ser racional<sup>972</sup>. Sobre la irremediabilidad de esta situación conviene hacer dos precisiones muy importantes:

1. En primer lugar, incluso en el caso de que pudiese constatarse un acuerdo universal de todos los individuos respecto de un determinado fin material, que todos ellos persiguen, incluso en ese caso, decimos, la situación seguiría siendo insuficiente para producir un imperativo verdaderamente práctico. La diferencia entre esas dos cosas, como Kant no se cansa de recordar, es la diferencia abismal que separa la mera "necesidad subjetiva" de la "necesidad objetiva"<sup>973</sup>, es decir, la unanimidad establecida *a priori* y por principios de la unanimidad meramente "contingente"<sup>974</sup>. Lo que solventaría el problema del imperativo de la felicidad no es una mera coincidencia constatada en la experiencia, sino la posibilidad (que sólo podría ser ontológica) de presuponer enteramente *a priori* un determinado fin material en todos los seres racionales finitos, y precisamente por ser racionales y finitos. La diferencia entre una cosa y otra queda claramente establecida en un pasaje de GMS:

Si la doctrina de las costumbres no fuera sino una doctrina de la felicidad, sería absurdo buscar principios *a priori* para ella. Porque, aun cuando pueda parecer que la razón aun antes de la experiencia puede comprender por qué medios podemos llegar al disfrute duradero de los verdaderos placeres de la vida, todo lo que se enseña *a priori* sobre esto es, sin embargo, o bien tautológico, o bien está admitido sin fundamento alguno. Sólo la experiencia puede enseñarnos qué es lo que nos produce alegría. Los impulsos naturales a la alimentación, al sexo, al reposo, al movimiento, y los impulsos (por desarrollo de nuestras disposiciones naturales) al honor, a ampliar nuestro conocimiento y los demás de ese tipo son los únicos que pueden dar a conocer, y a cada uno sólo según su modo peculiar, dónde tiene que *poner* aquellas alegrías, y precisamente la misma experiencia es la que puede enseñarle también los medios para *buscarlas*. Todo aparente

---

<sup>972</sup> Esto, por otro lado, tendrá repercusiones muy importantes para toda la filosofía política moderna, que no ha dejado nunca de tratar de asimilar este dato. En efecto, si no podemos decir de antemano en qué cifrará cada uno de ellos su felicidad, es *posible* que cada uno de ellos persiga fines distintos a los de los demás. Por lo tanto, *no* podemos presuponer que todos los individuos libres y racionales de los que estamos hablando vayan a perseguir un *mismo* fin determinado: *no* hay fines necesarios, *no* hay objetivos que sean necesariamente comunes. Quizás todos los individuos de un conjunto considerado coinciden en que les gustan determinadas cosas (pasear, la pesca deportiva, estudiar) y tratan de conseguirlas, pero esa situación no será más que una *coincidencia*, y *no* podemos presuponerla como dato de partida, porque del mismo modo que esa coincidencia se da en ese grupo de personas en particular puede no darse en otros grupos, y nosotros estamos buscando una respuesta que valga para *todos* los grupos, es decir, de manera *general*.

<sup>973</sup> KpV, Ak. V, 12; KpV, Ak. V, 25.

<sup>974</sup> KpV, Ak. V, 26.

razonamiento *a priori* no es aquí, en el fondo, más que experiencia, elevada a generalidad por inducción; generalidad (*secundum principia generalia, non universalia*) que es además tan precaria que ha de permitirse a cada uno una infinidad de excepciones para adaptar la elección de su modo de vida a su peculiar inclinación y a su predisposición hacia el placer, y para escarmentar, por último, sólo en cabeza propia o en la ajena.<sup>975</sup>

La experiencia, y sólo la experiencia, "puede enseñarnos qué es lo que nos procura alegría" [*uns Freude bringe*], y la idea de una "doctrina *a priori* de la felicidad" no es más que un espejismo vacío. Los supuestos principios *a priori* de una doctrina tal no son más que "experiencia elevada a generalidad mediante inducción"

2. Además, en segundo lugar, tampoco la posibilidad (que ya ha sido excluida) de determinar *a priori* algún contenido de la noción de felicidad cambiaría en esencia la situación. Pues si se diese tal cosa, en efecto, se habría conseguido alcanzar un contenido universalmente vinculante para todos los individuos, pero vinculante *solamente* dentro del subgénero de los entes racionales finitos, no para todos los seres racionales con voluntad, como exige el principio.

En definitiva, el paso de las "reglas de la habilidad" a los "consejos de la prudencia" *no recompone* en absoluto la fractura producida por el reventamiento del concepto material del bien, y la felicidad resulta ser un mero "ideal de la imaginación".

Por cierto que si esto es así, y la felicidad tiene en el argumento decisivo de Kant una presencia formal, y no material, entonces resulta imposible interpretar la doctrina del sumo bien kantiano como una "reintroducción de la teleología eudemonista", tal y como han pretendido algunos comentaristas<sup>976</sup>. Las formulaciones

<sup>975</sup> MdS, Ak. VI, 215-216.

<sup>976</sup> Véase, por ejemplo, G. Vilar, "El concepto de bien supremo en Kant", en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid, 1989, pp. 117-133, de donde están extraídas todas las expresiones entrecomilladas de este párrafo, pero sobre todo la interpretación de Y. Yovel, del que Vilar toma la idea fundamental de su artículo. La interpretación de Yovel, expuesta en "The Highest Good and History in Kant's Thought" (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54 [1972-1973], pp. 238-283), y en *Kant and the Philosophy of History* (Princeton, 1980), especialmente capítulo 1, tiene como eje central la idea de que en la filosofía práctica de Kant se pueden distinguir dos etapas (una "formal" y otra "material") separadas precisamente por la ruptura que supone el Imperativo del Sumo Bien. Uno de los caballos de batalla de Yovel es la reintroducción de "contenidos", de elementos materiales en lo que él llama "la segunda etapa" del pensamiento práctico de Kant. Pero si nuestras consideraciones anteriores tienen sentido, los elementos "materiales" que figuran en ese imperativo estarán perfectamente indeterminados y son meras variables formales. De hecho, se podría incluso afirmar que el Imperativo del Sumo Bien ni siquiera es un *nuevo* imperativo. La ampliación que él representa está en un nivel sistemático similar al de otras "ficciones necesarias" del sistema tratadas en las Dialécticas y no contiene mandatos nuevos sino más bien una reinterpretación del imperativo categórico que, como todos

de la ley moral en las que se incluye una referencia al sumo bien [*höchstes Gut*] *no* son en absoluto más "materiales" que las formulaciones en las que no hay tal referencia, y desde luego dichas formulaciones *no* constituyen un "imperativo material" ni una "segunda ética" que "complementa" a la primera ética (formal) dentro de la reflexión kantiana. Si la formalización del concepto de felicidad alcanza, como estamos defendiendo aquí, a todos los niveles sistemáticos del edificio, entonces la noción de *summum bonum* como síntesis de virtud y felicidad no es menos formal que las fórmulas más formalistas de la ley moral.

Resumamos, pues, la situación final a la que hemos llegado analizando la reflexión de Kant sobre el vocabulario práctico de la tradición. La intervención crítica ha consagrado conceptualmente el estallido del concepto de "bien" como género unívoco y, al final del trayecto nos encontramos con que:

a) En sentido práctico, "bueno" denota de manera primera y eminente la *intención* del sujeto de actuar por deber, y dicho sentido no admite gradaciones intermedias: la intención o bien es buena o bien es mala. A partir de este sentido práctico primario se deriva también, sin embargo, como otra dimensión de lo mismo, el sentido de "bueno" como "lo que determina a la voluntad por medio de representaciones de la razón, es decir, por causas objetivas"<sup>977</sup>, o también "un objeto necesario de la facultad de desear, pero según un principio de la razón"<sup>978</sup>. Ambas definiciones son absolutamente formales.

b) En sentido teórico, "bueno" se refiere a la adecuación de una determinada acción para la consecución de un determinado fin<sup>979</sup>. Y este sentido, como ya hemos dicho, abarca lo que Kant denomina *das Nützliche* (lo útil, lo bueno para fines cualesquiera) y *das Klugliche* (lo prudente, lo bueno para mí, para mi felicidad), puesto que ese fin determinado puede ser meramente *posible* (en cuyo caso nos situamos en la esfera técnica de los imperativos de la habilidad) o *real* (en cuyo caso nos situamos en la esfera pragmática de los imperativos de la prudencia). Este criterio, a diferencia del anterior, sí admite gradación y puede haber lugar para un "mejor" y un "peor".

Pero con estas distinciones no está resuelto aún todo. Pues los quebraderos de cabeza (y las dificultades que no conseguía superar Garve) se hacen especialmente patentes cuando nos preguntamos si estos diversos sentidos de "bueno" están *interrelacionados* y,

---

los "principios regulativos" (y en esto coincidimos con Yovel), puede proporcionar un *principio de orientación* en la *materia* (materia que en este caso sería la Historia).

<sup>977</sup> GMS, Ak., IV, 413.

<sup>978</sup> KpV, Ak., V, 58

<sup>979</sup> GMS, Ak., IV, 414.

si lo están, *cómo* están interrelacionados. ¿Se pueden aplicar simultáneamente? ¿Hay algún tipo de incompatibilidad entre ambos? ¿Están relacionados de algún modo, o, en el fondo, no son más que dos perspectivas completamente distintas e independientes (una práctica, otra teórica) sobre la acción humana?

Estas cuestiones encuentran su tratamiento sistemático en *Gemeinspruch* (1793), en cuya primera parte —escrita para precisar la teoría moral kantiana frente a la confundente interpretación de Garve— Kant analiza justamente este tipo de problemas, y lo hace con una claridad inigualada.

Pues bien, después de recordar la interpretación que Garve hace de su teoría (una interpretación en gran medida de corte utilitarista) Kant afirma que "ese argumento no es más que un juego con la ambigüedad de la palabra 'bueno' [*das Gute*]"<sup>980</sup>, puesto que "bueno" puede ser considerado: a) bien como opuesto a lo que es en sí mismo malo, "y entonces es bueno en sí, incondicionalmente bueno", b) o bien comparado con lo bueno mejor o peor, y entonces "sólo es condicionalmente bueno". ¿Por qué? Porque "el estado resultante de elegir esto último es un estado sólo comparativamente mejor, pero en sí mismo puede ser muy malo"<sup>981</sup>.

¿Qué tipo de relación hay entre ambos sentidos, si es que hay alguna? Kant comienza insistiendo en que ambos sentidos se distinguen por su naturaleza, no meramente por su grado, y recordando que lo que llamamos "bueno" (en el sentido "teórico", como "condicionalmente" bueno), puede ser muy malo si choca contra el deber. En este sentido, si un curso de acción se encuentra en oposición a lo que prescribe la ley moral, entonces no puede ser bueno. La univocidad del "bien" como un género común está, como ya hemos dicho, irremediabilmente rota.

Sin embargo, en el siguiente párrafo se nos dice que, en ausencia de determinación moral, dos cursos de acción opuestos pueden ser buenos al mismo tiempo, porque en tal caso, "sólo son diferentes en cuanto a su grado, pero no en cuanto a su naturaleza" y, de hecho, esto es lo que sucede con todas las acciones cuya motivación no es la ley moral en sí misma, sino fines particulares cualesquiera.

Podría parecer, en este sentido, que *sólo* cuando se desobedece la ley moral se abre el espacio para evaluar lo que es mejor o peor desde el punto de vista de mi felicidad. Si esto fuese así, resultaría que ambos criterios (ambos sentidos) trabajarían en niveles diferentes y mutuamente excluyentes: si hay conducta moral entra en juego el sentido práctico (e incondicionado), pero no el teórico, y sólo si no hay conducta moral entra en juego el sentido teórico (y condicionado). Si esto fuese así sería, desde luego, intuitivamente insatisfactorio, porque si una acción, como afirma el propio

<sup>980</sup> *Gemeinspruch*, Ak., VIII, 282.

<sup>981</sup> *Ibidem*.

Kant, puede "ser mejor o peor que otra"<sup>982</sup>, entonces eso debería ser verdad de todas las acciones en general, incluidas las que son conformes al deber.

Sin embargo, el problema se resuelve rápidamente, pues sólo unas líneas más adelante admite Kant que puedo perseguir mi felicidad y evaluar qué acciones me harían más felices *también* cuando cumplo con mi deber moral. Todo radica en que tome en consideración la felicidad *después* de estar seguro de que *no* choca con el deber, es decir, que puedo tratar de maximizar mi "utilidad" y aplicar el sentido comparativo de "bueno", pero siempre *dentro* de lo moralmente posible: "[...] pues primero tengo que estar seguro de que no actúo contra mi deber; solamente después me está permitido ocuparme de mí mismo desde el punto de vista de la felicidad y ver en qué medida puedo conciliarla con mi estado moralmente (que no físicamente) bueno"<sup>983</sup>.

De esta manera llegamos a hacernos una cierta imagen de la matizada interrelación que existe entre deber y felicidad, entre bondad absoluta y bondad comparativa: la voluntad de actuar en conformidad con el deber exclusivamente por deber es la condición de toda bondad y, en este sentido, es lo único incondicionadamente bueno, pero sin fines materiales de la acción, es decir, sin felicidad, el querer se convierte en una actividad vacía y absurda.

Esto puede sonar extraño a quien esté acostumbrado a la imagen del Kant puritano y estoico, cuya mayor preocupación radicaría en mantenernos separados de las inclinaciones, pero es *exclusivamente* la búsqueda de la felicidad la que puede ser moralmente buena (en la medida en que sea conforme a la ley moral). Únicamente el querer particular –y ello quiere decir, el querer y perseguir fines alimentados por mi deseo de felicidad– puede ser bueno o malo y mejor o peor (y esto último solamente si no choca con el deber). En efecto, como ya vimos en la sección II, la búsqueda de la felicidad, entendida como la *summa* de todos los fines personales, proporciona todos los posibles fines de la acción, y la moralidad se limita a *restringirlos*: "el deber no es de suyo sino una *limitación* de la voluntad a la condición de una legislación universal"<sup>984</sup>. De hecho, "la razón pura práctica no quiere que se abandonen las aspiraciones a la felicidad, sino solamente que no se tomen en cuenta en absoluto cuando se está tratando del deber"<sup>985</sup>.

En este sentido, lo condicionado (la felicidad) necesita de la condición (el deber) tanto como la condición (el deber) necesita de lo condicionado (la felicidad), y ninguno de los dos términos puede ser entendido sin el otro. Aunque para

---

<sup>982</sup> *Ibidem*, 283.

<sup>983</sup> *Ibidem*.

<sup>984</sup> *Ibidem*, 279-280.

<sup>985</sup> KpV, Ak. V, 93.

establecer lo que es una buena intención debemos abstraer de todos los fines, una buena intención deriva su estatuto de la capacidad de hacer buenos todas las decisiones materiales, particulares, y sin ellas sería completamente absurdo hablar de intenciones. Un ser sin necesidad de felicidad sería un ser infinito en relación con el cual la propia noción de "deber" estaría también fuera de lugar<sup>986</sup>. Esta mutua dependencia de deber y felicidad permea la teoría moral de Kant en su conjunto, y puede localizarse en distintos niveles: desde la discusión de los principios de la acción al comienzo de la *Crítica de la razón práctica*, hasta la noción de bien sumo, que comporta la unión ordenada de ambos elementos en un grado máximo<sup>987</sup>.

Una vez aclarado esto, y situado mínimamente el mapa de las significaciones del "bien" en la reflexión kantiana, podemos retomar ya el hilo que habíamos dejado pendiente acerca de la transformación semántica de este concepto. Hemos visto que la intervención kantiana constituye una verdadera "revolución copernicana" en la tradición ética, como reza el clásico artículo de Silber<sup>988</sup>, en la medida que recoge la subversión moderna del régimen de significaciones imperante, y no para destruir este régimen y sustituirlo por otro, sino para poder hacer verdadera justicia a las diferencias reales que pugnaban por salir a la luz en dicho régimen.

En efecto, sólo ahora podemos entender cabalmente en qué sentido hay una revolución copernicana en la filosofía práctica de Kant. Pues si, como muy bien ha señalado Navarro Cordón, la clave del giro copernicano en el ámbito teórico no es la "subjetivización" de la naturaleza, sino "el aislamiento de lo formal del concepto de la naturaleza"<sup>989</sup>, y la revolución copernicana de KrV nada tiene que ver con el sometimiento de la naturaleza al capricho del individuo, sino con su fijación más radical en y sobre sí misma, tampoco la revolución copernicana en la ética consiste en la "subjetivización" de la moral, sino en el descubrimiento de una *ley moral* objetiva capaz de determinar, antes y con independencia de objetos materiales, a la voluntad. Lo que pasa es que estos desplazamientos tienen consecuencias muy profundas.

---

<sup>986</sup> "Ningún imperativo tiene validez para una voluntad *divina* y en general para una voluntad *santa*; el *deber* está aquí en fuera de lugar, porque el *querer* ya concuerda por sí mismo con la ley necesariamente". GMS, Ak. IV, 414.

<sup>987</sup> Los dos sentidos de "bueno" especificados se corresponden en cierto estrato con la *forma* y la *materia* de la decisión. No hay otro objeto del querer, otra materia de la voluntad, que la propuesta por el principio de la felicidad, pero si se pretende juzgar moralmente la decisión, entonces el criterio para ello se encuentra —esa es la idea de Kant— en la forma. Esta distribución es la que hace tan difícil, y tan forzado, hablar de un objeto de la voluntad moral. Sobre esto, correctamente, Gerhardt 1995 (*op. cit.* en p. 234, nota 627), pp. 186-187.

<sup>988</sup> También Rogozinski habla de la "*révolution copernicienne de l'éthique*" (*Le don de la Loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, París, 1999, p. 105), pero en un sentido distinto a como lo entendemos nosotros.

<sup>989</sup> Navarro Cordón 2002 (*op. cit.* en p. 375, nota 906), p. 72.



La revolución copernicana teórica radica, en efecto, en el descubrimiento de la independencia y regularidad de la Naturaleza, la cual es anclada a la subjetividad pura del sujeto, pero al mismo tiempo y precisamente porque se trata solo de la "forma" de la naturaleza, y no de su materia, supone también la *liberación* del espacio de la contingencia empírica dentro del marco trascendental de la naturaleza. Pues bien, lo mismo sucede en la revolución copernicana práctica: si por un lado se establece la independencia de la ley moral respecto de cualesquiera elementos empíricos, y se ata la ley moral a la subjetividad pura del sujeto, por otro lado se libera la infinita variabilidad empírica de los conceptos "teóricos" de bien y felicidad al vincularse con el sentimiento de placer y displeacer. En efecto, al trastocar el mapa semántico de la tradición moral, Kant libera una pluralidad de significados que habían permanecido encerrados bajo una falsa pretensión de homogeneidad.

### Interpretación ontológica de la pluralidad legal en el ámbito práctico

Intentemos entender ahora el significado profundo de esta doble transformación. Hemos visto que ha quedado eliminada, por primera vez de manera sistemática, la idea de que algún contenido material pueda ser "bueno" de manera universal y vinculante. En virtud de esta "revolución copernicana" en la semántica del vocabulario práctico<sup>990</sup>, el bien en sentido moral ha quedado identificado con un modo de querer

---

<sup>990</sup> De hecho, el mundo ético ya estaba transformado, o se estaba transformando, cuando escribe Kant, y podría decirse que Kant levanta acta de la situación y la consagra conceptualmente, del mismo modo que levantaba acta de la transformación moderna de la teoría. Ante lo cual alguien podría preguntarse si aquella transformación tiene un reflejo privilegiado en algún autor moderno, como dijimos que sucedía con Galileo respecto de la nueva noción de ciencia. En el presente trabajo hemos señalado ya (II.1.1.) en qué medida Rousseau podría quizás ocupar ese lugar por lo que respecta a la instauración del principio de espontaneidad (en este caso, de libertad en sentido práctico) como fundamento de la reconstrucción moderna de lo práctico en toda su extensión. Ahora bien, esa imagen sería claramente unilateral y quedaría desdibujada si no mencionásemos, al menos, a otro autor. En efecto, si nos circunscribimos a la cuestión ética, y particularmente a la comprensión de "lo bueno", y seguimos interesados en buscar un "Galileo" de la ética moderna, entonces habría que decir que ese lugar le corresponde en todo caso a Hobbes, por cuanto en Hobbes se quiebra el principio teleológico que había reinado en la reflexión moral clásica. D. Henrich ha señalado esta situación con especial claridad: "El desarrollo de la ética en los siglos XVII y XVIII está determinado sobre todo por la disolución de la teleología escolástica. Dentro de esa sistemática, la ética tenía su lugar bien definido en relación con la teleología del ser finito inmaterial. El primer ataque contra ella, que la sacudió de arriba abajo, fue llevado a cabo por Thomas Hobbes. Su teoría del Estado, a cuyo marco pertenece también la ética, está construida siguiendo el modelo de la geometría: el complejo cuerpo del Estado debe ser construido a partir de elementos simples, y de ese modo volverse comprensible. Dichos elementos son los instintos fundamentales [*Grundtriebe*] del hombre, de los cuales el más importante es el deseo de conservar la propia existencia. El instinto de autoconservación es la más extrema contrafigura de toda teleología antropológica, pues es el único impulso subjetivo de movimiento que, por su propia definición, no está dirigido a ningún fin" (D. Henrich, "Der Begriff der sittlichen Einsicht und

(la buena voluntad) que sólo en un sentido muy lato puede denominarse "objeto"; por otro lado, el bien ha adquirido legitimidad también en un sentido no práctico, no moral. Y el significado del bien –en este último sentido– ha quedado en cierto modo individualizado y "privatizado". En efecto, con la intervención kantiana no desaparece aquella exigencia histórica que reclamaba definir lo bueno como "lo preferido", sino que, muy al contrario, esa exigencia recibe por primera vez su fundamentación y se consume radicalmente, pero eso sí, *dentro* del ámbito que le compete. Las nociones kantianas del bien (condicionado) y la felicidad –una vez que han sido ya radicalmente formalizadas– consuman conceptualmente el movimiento histórico del que Stuart Mill es ya un producto acabado<sup>991</sup>. Pero esto tiene consecuencias capitales.

Pues esto, en primer lugar, significa que las máximas, en cuanto "principios subjetivos" de la acción, han sido convalidadas exclusivamente como "válidas para mí", pero no como "válidas para todo ser racional", como exige la propia noción de moral (una máxima describe en efecto solamente el principio subjetivo de mi acción, es decir, la "ley" por la que me rijo al decidir de una cierta manera). Lo cual significa que se ha *abierto*, por tanto, el espacio que un criterio de enjuiciamiento moral debe rellenar.

En segundo lugar, significa que cada individuo tiene su *propia* concepción de lo que es bueno y de en qué consiste la felicidad, concepción que se define precisamente en función de los intereses e inclinaciones particulares que cada cual tiene. Es verdad que los propios intereses e inclinaciones tienen a su vez su historia y su contexto, e incluso puede que tengan una profundísima densidad comunitaria, pero dentro de este modelo de pensamiento (que es el modelo de la tradición liberal, a la que *en este punto* Kant sin duda pertenece)<sup>992</sup> la ruptura es irrenunciable. Las concepciones individuales del bien pueden tener su historia y pueden ser explicables en términos de elementos previos, pero *se toman* como datos puros e irremontables.

---

Kant Lehre von Faktum der Vernunft", en *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübinga, 1960, p. 91). En efecto, si en el mundo físico el principio de inercia supone el golpe final a la teleología aristotélica de la naturaleza, en el mundo práctico nos encontramos en Hobbes (y no por casualidad) un clarísimo *pendant* práctico del principio físico de inercia: el principio de autoconservación. En la medida en que los elementos que quedan en pie son elementos "formales" (como el principio de autoconservación), que no incluyen indicaciones concretas sobre el modo material de llevarlos a cabo, podría decirse que la "formalización" rastreada en las páginas anteriores tiene en Hobbes un primer y fundamental capítulo.

<sup>991</sup> Algo tiene que ver también este movimiento histórico con la evolución del concepto de "utilidad" en la llamada "teoría de la racionalidad práctica" o "teoría de la decisión racional". El punto de inflexión en este sentido probablemente sea el artículo de Paul A. Samuelson "A Note on Measurement of Utility" (*The Review of Economic Studies*, vol. 4, nº 2 [febrero de 1937], pp. 155-161), por el que "toda conexión entre la utilidad, tal y como ha sido aquí analizada, y cualquier concepto de bienestar es rechazada" (p. 161).

<sup>992</sup> La pertenencia de Kant, *en este punto*, a la tradición liberal ha sido señalada con especial fuerza por W. Kersting en su trabajo "Kant und die politische Philosophie der Gegenwart" (*op. cit.* en p. 210, nota 557). Véase sobre todo el apartado 4, "Das Recht und das Gute", pp. 42-50.

Por otro lado, y precisamente porque se conceptualizan como datos puros, *todas* las concepciones individuales del bien tienen la *misma* legitimidad. Si cada individuo tiene por definición derecho a buscar su felicidad, y además posee una concepción de la felicidad que, por otra parte, él no ha elegido (o por lo menos se conceptualiza como no elegida), entonces todas las concepciones del bien tienen, de entrada, los *mismos* derechos. De esto se derivará una fortísima prohibición metafísica: ninguna concepción del bien podrá ser privilegiada o impuesta sobre las demás. En efecto, quizás ahora pueda volverse al texto de Stuart Mill que citamos al principio, y compararlo con lo que Kant escribió en la segunda sección del *Gemeinspruch*:

nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal y él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar la felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para perseguir un fin similar.<sup>993</sup>

Una situación de inestabilidad metafísica, similar a la que constatamos en el ámbito teórico, se hace patente aquí. ¿Por qué *sólo* aquellos que comparten una misma concepción del bien y una misma situación empírica viven ahora bajo el mismo techo? ¿No hay lugar ya para una normatividad universal? ¿Queda toda legalidad práctica reducida a la legalidad inmanente e intransferible de cada cual consigo mismo?

Nótese que, precisamente por la "privatización" de las nociones del bien y la felicidad, toda discusión acerca de su significado tendrá a partir de ahora que dirimirse en el plano del sujeto que decide. Toda restauración de un significado universalmente vinculante tendrá que hacerse ya, si es que ello es en absoluto posible, desde el sujeto.

---

<sup>993</sup> *Gemeinspruch*, Ak. VIII, 290. De acuerdo con este principio, por el cual pretenden regirse idealmente todas las sociedades occidentales contemporáneas (otra cosa es que efectivamente lo hagan), una sociedad suficientemente madura tendría que poder permitir que sus ciudadanos, por ejemplo, destruyan su salud mediante cualesquiera sustancias, e incluso tendría que poder permitir que sus ciudadanos, si quieren, y ello no perjudica a nadie más, se suiciden atiborrándose de hamburguesas o de coca-cola o de complejos vitamínicos. Y ello simplemente porque, desde este punto de vista, en una sociedad madura se reconocería que los *únicos* que tienen capacidad para decidir lo que es "bueno" para determinados individuos (incluso para decidir si vivir "es bueno" o no) son *ellos mismos*, en cuanto seres libres y racionales. Nótese que la transmutación semántica del significado de "bueno" contiene de hecho una auto-restricción de orden cognoscitivo: la asunción del nuevo significado conlleva la renuncia a "saber mejor" que otras personas lo que a ellas les conviene, es decir, lo que es bueno para ellas. Ese "saber mejor" no tiene ya fundamento ninguno y toda pretensión en ese sentido se hará sospechosa de "paternalismo".

### Capítulo III.3.

## LA NUEVA NORMATIVIDAD DE LA ÉPOCA MODERNA Y SU SENTIDO ONTOLÓGICO

Hemos visto, insistentemente y en muchos puntos de nuestra exposición, que la Edad Moderna se caracteriza por fundar toda objetividad (tanto teórica como práctica) en la instancia a la que se denomina terminológicamente *sujeto*. También hemos visto, ya en los capítulos III.1 y III.2, que de esa noción de sujeto forma parte irrenunciable (y expresamente en Kant) el carácter *deíctico*, esto es, el carácter de abrir mundo *cada vez desde un punto singular distinto*. Esto, dijimos, debe entenderse doblemente en 2 sentidos: a) tanto en el ámbito teórico como en el ámbito práctico, y b) tanto en el sentido de que la subjetividad está presente en multitud de individuos distintos como en el sentido de que un mismo sujeto está cada vez "en un sitio".

Pues bien, en el capítulo anterior hemos asistido al estallido de una fractura. Dicha fractura tenía que ver, en el caso teórico, con que cada subjetividad finita está situada en un lugar particular (y distinto al de las demás subjetividades) del espacio-tiempo. La fractura en el caso *práctico* tenía que ver, por su lado, con que: a) cada subjetividad finita se enfrenta, en cada caso, con una *situación* diferente; b) cada subjetividad finita tiene, en cada caso, *deseos* diferentes.

En efecto, el carácter esencialmente deíctico de la subjetividad en que funda todas sus estructuras de objetividad el mundo moderno comporta, como hemos visto en el capítulo III.2, algo así como una ruptura del marco material que integraba anteriormente a todos los sujetos. En efecto, una vez que se ha situado el fundamento de toda objetividad en el sujeto, y se ha reconocido al mismo tiempo que este sujeto es esencialmente deíctico, entonces queda irremediabilmente rota toda legalidad material única e integradora: si *cada* sujeto porta en sí mismo *su propia legalidad* (léase: cada sujeto vive en su espacio-tiempo distinto, cada sujeto tiene su propia concepción de la vida buena, tiene sus propios fines irreductibles), entonces es evidente que no hay espacio ya para ninguna legalidad material que integre a toda esta miríada de legalidades particulares. No hay ningún espacio-tiempo que pueda ser materialmente el mismo para todos, y no hay fines determinados que se puedan imponer vinculantemente a todos.

Además, puesto que toda objetividad ha quedado reducida a lo puesto por la subjetividad, resulta que cada una de estas legalidades autónomas dispersas por

espacio tiene exactamente *el mismo derecho y legitimidad* que cualquier otra: todas y cada una de ellas pueden hacer valer sus credenciales con la misma razón y la misma fuerza que cualquier otra<sup>994</sup>.

¿Significa eso que no habrá forma alguna de superar el perspectivismo individual? ¿Hay todavía lugar para leyes vinculantes de algún tipo en el mundo moderno? ¿O sucede más bien que toda la legalidad se agota en una miríada de leyes propias, monádicas, solipsistas e inconmensurables entre sí? ¿*Puede haber leyes para todos allí donde sólo hay leyes de cada uno para sí mismo*? ¿Puede haber algún tipo de objetividad allí donde no hay, al parecer, otra cosa que mera subjetividad? ¿Seremos incapaces de vivir en un mundo común?

Estas preguntas van a guiar nuestra exposición en este capítulo. Concretamente, en este capítulo vamos a tratar de mostrar que el horizonte normativo *tenía* que transformarse forzosamente una vez que han irrumpido las exigencias que aquí hemos caracterizado como "modernas", que dicha transformación sólo podía producirse en *una* dirección determinada, y que ésta es *efectivamente* la dirección en la que se plasma la nueva normatividad moderna, tanto teórica como práctica. Con ello habremos conseguido entender, quizás, un poco mejor cuál es el suelo en el que vivimos. Empezaremos por la normatividad teórica.

### III.3.1. La plasmación de la nueva normatividad

#### A. La nueva normatividad teórica: la teoría general de la relatividad

En el apartado III.2.5 (A) de este trabajo recordamos el panorama físico-metafísico que se desprendía de la teoría especial de la relatividad, publicada por Einstein en 1905. Dijimos allí que la teoría especial dejaba planteado un problema que ahora podemos formular así: si todos los observadores de la naturaleza tienen normativamente los mismos derechos, ¿por qué los observadores inerciales tienen un privilegio que no tienen los observadores no inerciales? ¿Por qué los observadores inerciales viven bajo un mismo techo, mientras que los observadores no inerciales no pueden traducir sus experiencias físicas a un mismo lenguaje?

Como es bien sabido, la resolución de este problema, la eliminación del *último privilegio* y el fin del *Antiguo Régimen* en la física sólo se alcanzó en 1915, con la publicación de la Teoría General de la Relatividad. Y es que, como escribía Einstein

---

<sup>994</sup> En efecto, el problema de la *unificación legal de todos los puntos de vista deícticos* es un problema *específicamente* moderno, y en este sentido, inexistente antes de la modernidad

en 1916, "la objeción solamente se puede evitar en una física que se corresponda con el principio de relatividad general"<sup>995</sup>. Pues bien, ¿cómo tuvo que reformarse el edificio de la física para poder eliminar ese último privilegio? ¿Qué hubo que hacer para que la exigencia de igualdad normativa de todos los observadores fuese satisfecha, por fin, completamente?

Dicho de manera rápida e inexacta: hubo que reinterpretar el espacio-tiempo como un continuo *no euclidiano*. El aparato matemático que permite hacer tal cosa es el *sistema de coordenadas gaussianas*. El sistema de coordenadas gaussianas es una generalización lógica del sistema de coordenadas cartesianas que puede aplicarse para tratar geométricamente cualquier continuo (incluso los que no son euclidianos). La condición que debe cumplir dicho continuo para poder ser tratado con el sistema de Gauss es que sea "localmente euclidiano" en su comportamiento respecto de la distancia

En efecto, el principio de relatividad general, en su formulación final reza: "Todos los sistemas de coordenadas gaussianas son esencialmente equivalentes para la formulación de las leyes generales de la naturaleza"<sup>996</sup>. Con esto se *cumple* por fin el requisito que empujaba a la física desde años atrás. En 1915 Einstein consigue reformular las leyes de la naturaleza de manera que permanezcan invariables también para sistemas no inerciales.

Si queremos entender correctamente este paso, tenemos que entender, ante todo, la cualidad del nuevo avance. En efecto, ¿por qué se pudo hacer en este momento y no antes? ¿Por qué Einstein pudo hacer lo que *no* pudo hacer Newton? En efecto, ¿por qué –nos preguntamos– se pudo hacer en este momento y no antes? Porque entretanto –respondemos–, la matemática había realizado, en el arco histórico que va de Newton a Einstein, su "segunda"<sup>997</sup> (y más radical) revolución copernicana. Para explicar esto, si quiera mínimamente, tenemos que hacer ahora un pequeño excursus. Después volveremos sobre la teoría de la relatividad e intentaremos entender exactamente qué es lo que ha sucedido en ella.

<sup>995</sup> Einstein 1916 (*op. cit.* p. 380, nota 915), p. 66.

<sup>996</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>997</sup> Si reconocemos con Kant que la matemática alcanzó ya el estatuto de ciencia con la "revolución" griega. Véase KrV, B XI-XII.

### Excurso. Breve historia de la revolución copernicana de la matemática

La matemática helenística, que es todavía esencialmente la matemática con la que se comienza la Revolución científica de los siglos XVII-XVIII, estaba aún anclada a la posibilidad de la representación de sus objetos en la imaginación. Sin embargo, la matemática contemporánea ya *no* depende de la viabilidad de sus objetos en la imaginación, y en esa independencia reside gran parte de su superioridad. ¿Por qué ya no se considera afectada por esa limitación? Porque la matemática va a ir asumiendo lentamente, y a partir de ese momento, ciertas ideas fundamentales que afectan a su propio sentido y su propio alcance como disciplina. Esas ideas provienen de la filosofía moderna.

Dichas ideas, en efecto, se formulan en un estadio relativamente temprano de la filosofía moderna (digamos: en la crítica de Leibniz al extensionalismo de Descartes<sup>998</sup>, pero su asunción y su plasmación en el modo de hacer matemáticas se produce relativamente tarde (digamos: en 1899). Esta dilación entre la formulación de ideas dentro de la historia de la filosofía y su aceptación generalizada como obvias fuera de la filosofía es un fenómeno muy común que no debe sorprender a nadie, y que tiene que ver con la especial relación que tiene la filosofía con el mundo histórico al que pertenece en cada caso.

Sea esto como sea, lo que nos preguntamos ahora es: ¿qué es eso que formula inicialmente la historia de la filosofía moderna y que, una vez asumido completamente por la matemática, cambiará por entero su estructura y su modo de proceder? Para construir la respuesta a esta pregunta nos detendremos en cuatro momentos de la historia de la matemática moderna y contemporánea:

---

<sup>998</sup> Y ello al margen de que Descartes sea el primer autor en el que se inicia, filosóficamente, la "autonomización" de la matemática en el conjunto del saber. En este sentido, e independientemente de las "insuficiencias" o "incoherencias" que se puedan señalar en su proyecto, es justo reconocer que Descartes sienta las bases para el ulterior desarrollo de la investigación (incluso kantiana) de "lo matemático", y que los pasos que vamos a ver a continuación aparecen ya, incoados, en su obra. En efecto, la tarea de deslindar la matemática de la lógica y la física, que Descartes asume en las *Regulae*, contiene ya (aunque no la cumpla enteramente) la exigencia de una radical redistribución de roles en el edificio del conocimiento. La ruptura de Descartes con la lógica silogística es evidente y muy conocida: "el arte de razonar en nada contribuye al conocimiento de la verdad", y "es totalmente inútil para los que desean investigar la verdad de las cosas [...] y tan sólo puede servir a veces para exponer a otros más fácilmente las razones ya conocidas" (*Regulae*, X, 406, trad. J.M. Navarro Cordón); sin embargo, la ruptura de la matemática con lo extensional-cuantitativo, con lo físico, también está presente en el espíritu de las *Regulae*, e incluso en la letra de la regla IV: "aunque debo hablar aquí muchas veces de figuras y números [...] quienquiera que reflexione atentamente sobre mí idea se dará cuenta de que en absoluto pienso aquí en la Matemática corriente, sino que expongo cierta disciplina distinta, de la cual aquéllas son más bien envoltura que partes" (*ibidem*, IV, 374); "debe haber una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada no con un hombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, *Mathesis Universalis*" (*ibidem*, IV, 378).

1. Se puede decir que todo empieza a cambiar, desde dentro, con la aparición del *cálculo infinitesimal*. En el punto de nacimiento del cálculo infinitesimal yacen dos problemas en principio independientes: a) el problema de determinar la recta tangente a una curva en un punto cualquiera de la curva (al cual responde el cálculo *diferencial*), y b) el problema de determinar el área de encerrada entre los dos ejes del plano y una curva cualquiera (al cual responde el cálculo *integral*). Con el tiempo, ambas cuestiones quedarán anudadas como las dos caras de un mismo problema<sup>999</sup>, y con el andar del tiempo se reconocerá también que lo que está detrás del cálculo diferencial y el cálculo integral es una única e idéntica operación, la operación de *paso al límite*.

La importancia de estos métodos para la nueva física moderna es pura y llanamente imposible de exagerar. En efecto, desde el momento en que la física se constituye como descripción matemática de los fenómenos empíricos, la física se convierte, por las razones que hemos examinado insistentemente en la Sección I, en un estudio de *magnitudes* y, con mayor exactitud, en un *estudio de la interdependencia entre magnitudes*. Puede decirse, en este sentido, que el problema general de la física se reduce a establecer: a) *qué* magnitudes dependen de cuáles otras (es decir, qué magnitudes cambian cuando cambia una dada y a la inversa), y b) *cómo* dependen unas de otras (es decir, cómo —a qué "velocidad", en qué proporción, dentro de qué rango— varían ciertas magnitudes cuando varía una magnitud de referencia).

Lo primero es cuestión *cualitativa*, pero lo segundo es enteramente *cuantitativo*, y ahí entra de lleno el *cálculo*, pues lo que más interesa ver es el *tipo* de dependencia que existe en cualquier 'punto' de su dominio, es decir, examinar *la tasa de variación* de una magnitud respecto de otra en cualquier 'punto'. Lo que se pide con ello es conocer *cuántas* unidades y varía una magnitud cuando la magnitud de referencia varía  $x$  unidades. Es decir, cómo se comporta  $\Delta y$  cuando varía  $\Delta x$ . La solución, como es bien sabido, es el concepto de *derivada*, el paso al límite de la tasa de variación media.

Pues bien, en el propio concepto de *derivada* hay ya, internamente, una ruptura con el modo digamos "clásico" de hacer matemática, y Leibniz es muy consciente de ello (y parece que durante mucho tiempo Leibniz fue el único en esa condición). En efecto, la noción de derivada como tasa de variación instantánea de una magnitud respecto de otra comporta la definición de números que *no* son reducibles a operaciones con cantidades entendidas extensionalmente. La asunción por parte de Leibniz y los demás analistas de que la derivada de una función en un punto puede ser un número perfectamente definido y real, e incluso de que ese

---

<sup>999</sup> En lo que se suele denominar el "teorema fundamental del cálculo infinitesimal". Véase, por ejemplo, M. Spivak, *Calculus*, Houston, 2008 (4ª ed.); ed. esp.: *Calculus*, 3ª ed. (4ª del original), Barcelona et al., 2012 (3ª ed., 4ª del original), cap. 14.



número (si existe) expresa el principio esencial de construcción de una función matemática, sólo podía tener lugar mediante una ruptura con la identificación cartesiana entre número y extensión.

Quedémonos, en cualquier caso, con esto: en la propia noción de derivada y en la crítica leibniziana del "extensionalismo" cartesiano encontramos una primera expresión de la ruptura de lo matemático con lo espacial-geométrico. Lo espacial-geométrico, concluimos con Leibniz, *no* es lo originario en la matemática, y para acceder a ese nivel originario hay que romper su superficie geométrica y extensional.

2. Por otro lado, la primera mitad del siglo XIX es testigo de la aparición de las "geometrías no euclidianas". Ya Gauss, el "príncipe de las matemáticas", se había interesado desde joven por la posibilidad de una geometría no euclidiana, y había proyectado incluso escribir una obra con ese nombre, pero por temor a "*das Geschrei der Böötier*" —el griterío de los beocios— (carta a Bessel, 1829), el proyecto quedó confinado a sus papeles inéditos y a su famosa "libreta de apuntes". Parece incluso que la idea de una geometría no euclidiana se puede rastrear hasta bastante antes<sup>1000</sup>, pero lo que nos interesa, en cualquier caso, es que es en la primera mitad del siglo XIX cuando la cosa estalla y se da a conocer (con mayor o menor fortuna) por obra de Nicolaus Ivanovich Lobatchevski y János Boylai<sup>1001</sup>.

La cuestión, como es sabido, tiene que ver con el famoso axioma V de la geometría de Euclides o axioma de las paralelas, que reza así: "si una línea recta que se encuentra con dos de la misma especie formara, en la misma dirección, ángulos interiores, de tal modo que la suma de estos ángulos fuese menor que dos ángulos rectos, entonces prolongando indefinidamente las dos rectas, se encontrarían en la dirección en la que los ángulos son menores que dos rectos"<sup>1002</sup>. Esta suposición es equivalente a esta otra, que resulta más intuitiva y se ha convertido en la formulación

<sup>1000</sup> Pues venía incluso de antes: al margen de los comentaristas antiguos, medievales y modernos de Euclides que habían tratado demostrar el 5º axioma a partir de los otros cuatro o al menos sustituirlo por otro más intuitivo, Girolamo Saccheri publicó en 1733 *Euclides ab Omni Naevo Vindicatus*, donde trataba de demostrar el axioma de las paralelas por reducción al absurdo. También Lambert (en 1766) y posteriormente Legendre habían intentado demostrar dicho axioma. Véase J. Rey Pastor y J. Babini, *Historia de la matemática*, 2 vols., Barcelona, 2000 (1951), pp. 147-148.

<sup>1001</sup> Boylai publicó sus resultados en 1832 bajo el nombre de *Ciencia absoluta del espacio*. El primer trabajo (perdido) de Lobachevski apareció en 1829. La prioridad corresponde probablemente a Gauss, quien en 1824 escribía a Taurinus explicándole que la hipótesis del ángulo agudo "conduce a una geometría totalmente coherente consigo misma que he desarrollado para mí de forma totalmente satisfactoria". Sin embargo Gauss, como ya hemos dicho, no publicó sus resultados. Sobre esto puede verse Boyer 1968 (*op. cit.* en p. 132, nota 311), capítulo XXIV ("The Heroic Age in Geometry"), especialmente la sección 11; Rey Pastor y Babini 2000 (*op. cit.* en la nota anterior), vol. 2, "Del Renacimiento a la actualidad", cap. X, "El siglo XIX", sección 2, aunque la obra clásica es R. Bonola, *Non-Euclidean Geometry. A Critical and Historical Study of its Development*, Nueva York, 1986.

<sup>1002</sup> Euclides, *Elementa*, Leipzig, 1969, p. 4.

más utilizada: "dada una línea recta y un punto exterior a ella, existe una única recta paralela a dicha línea y que pasa por dicho punto", donde "paralela" significa que las dos rectas no se cortan en un ningún punto por mucho que se prolonguen.

Pues bien, lo que "descubren" Boylai, Lobatchevski y Gauss es que pueden construirse sistemas geométricos internamente consistentes y *alternativos* al sistema euclídeo. Es decir, sistemas geométricos que incorporan todos los axiomas de Euclides excepto el axioma de las paralelas (y así, por ejemplo, en la geometría de Lobatchevski puede trazarse *más* de una línea recta que pase por un punto exterior a una recta y que sea paralela a ésta). La demostración completa de que estas geometrías no euclidianas eran efectivamente consistentes, es decir, no solamente de que no habían producido contradicción, sino de que *no* podían llevar a contradicción, la dio Eugenio Beltrami en 1868, construyendo un modelo para la geometría no euclidiana, pero los sistemas de geometría no euclidiana estaban ahí desde mucho antes.

La "geometría imaginaria" de Lobatchevski, la "Ciencia Absoluta del Espacio" de Boylai, y los posteriores desarrollos de la geometría del XIX, ponen contra las cuerdas la concepción de la geometría euclidiana como la ciencia natural del espacio, absolutamente verdadera en su ámbito. En efecto, si hay otras geometrías distintas igualmente consistentes que la euclidiana, ¿cuál de todas ellas es la verdadera?

3. Otro de los grandes logros matemáticos del siglo XIX fue lo que se ha llamado "la aritmetización del análisis", es decir, la obtención por fin, unos dos siglos después de su nacimiento, de un fundamento sólido y claro –según las exigencias internas del momento– para el cálculo infinitesimal. El análisis o cálculo infinitesimal había nacido de manos de Newton y Leibniz a finales del siglo XVII, y sus métodos habían sido sistematizados por Euler y aplicados con gran éxito por Lagrange y Laplace en el siglo XVIII. Sin embargo, "desde el punto de vista estrictamente matemático, esos métodos continuaban "en el aire", sin fundamentos sólidos", y ello aunque se había tratado por todos los medios de substituir "por conceptos más precisos aquellos vagos infinitamente pequeños que eran y no eran cero, aquellos incrementos evanescentes que actuaban ya como cantidades finitas, ya como valores nulos"<sup>1003</sup>. Había una falta de confianza al manejar series infinitas y, de manera crucial, nadie sabía muy bien qué entender cuando leía o escribía la expresión "número real". En efecto, el éxito de estas nuevas y potentes herramientas matemáticas no era discutido por nadie, pero durante mucho tiempo el cálculo infinitesimal no fue más que precisamente eso: un conjunto de reglas que permitían hacer cálculos, sin que estuviese demasiado claro qué es lo que se hacía realmente cuando se utilizaban dichas reglas y, sobre todo, sin que

<sup>1003</sup> Rey Pastor y Babini 2000 (*op. cit.* en p. 410, nota 1000), vol. 2, p. 143.

estuviese demasiado claro en virtud de qué principios se *podía* hacer lo que se pretendía hacer<sup>1004</sup>.

Esta debilidad e inseguridad de los fundamentos del análisis era especialmente patente, como es sabido, para George Berkeley, quien dedicó su escrito de 1734 *The Analyst*<sup>1005</sup> precisamente a criticar las bases conceptuales sobre las que Newton y Leibniz pretendían construir los nuevos cálculos. Newton razonaba de la siguiente manera: para obtener la pendiente de la recta tangente a la parábola  $y = x^2$  en el punto  $x$ , hagamos que el valor de  $x$  se incremente ligeramente, transformándolo en  $x + o$ . Entonces,  $y = x^2$  pasa a ser  $y = (x + o)^2$ . Pues bien, la razón de los incrementos será entonces  $[(x + o)^2 - x^2]/[(x + o) - x]$ , que, simplificada es  $[2ox + o^2]/o = 2x + o$ . Y, si hacemos que  $o$  tienda a 0, entonces la pendiente tiende a  $2x$ , que es la pendiente de la recta tangente buscada o, en terminología newtoniana, la *fluxión* de la fluente  $x^2$ . Pero ¿qué son estas "fluxiones" de las que nos hablan los nuevos matemáticos? ¿Qué son esos "momentos" que no son cero pero que sin embargo se anulan posteriormente y desaparecen? Si  $o$  es cero, entonces la expresión  $[2ox + o^2]/o$  no tiene sentido, porque  $o$  no puede utilizarse como divisor. Y si  $o$  no es exactamente cero, entonces el cálculo es erróneo (aunque no por mucho). La expresión que utilizó Berkeley para designar semejantes objetos –"fantasmas de cantidades desaparecidas"– formulaba una incomodidad ampliamente compartida y "la influencia de la crítica de Berkeley se hizo sentir en forma más o menos visibles en todos los matemáticos ingleses, contemporáneos o inmediatos sucesores de Newton"<sup>1006</sup>. La crítica de Berkeley era incisiva, penetrante y ponía de manifiesto la inmensa laguna lógica que contaminaba al análisis. Y, sin embargo, aunque nadie tenía una respuesta a la crítica de Berkeley, el análisis se siguió utilizando, porque sus éxitos eran indiscutibles.

Pues bien, resulta muy elocuente examinar cómo obtuvo la matemática ese "fundamento sólido" que el análisis venía pidiendo, en vano, desde su fundación. ¿Cómo se produjo, en efecto, esa fundamentación? ¿Cómo disipó la matemática las nieblas que envolvían los pilares del análisis? ¿Cómo consiguió acabar con aquellas cantidades fantasmagóricas que aparecían y desaparecían continuamente? Precisamente –contestamos– mediante una profundización en lo *aritmético*, es decir, en la *esencia* de lo matemático.

<sup>1004</sup> Sobre esta cuestión es especialmente claro el capítulo 6 ("Fantasmas de cantidades difuntas") de I. Stewart, *De aquí al infinito. Las matemáticas de hoy*, Barcelona, 1998. Véase también Boyer 1968 (*op. cit.* en p. 132, nota 311), cap. XXV ("The Arithmetization of Analysis"), especialmente la sección 4 ("Uneasiness in Analysis").

<sup>1005</sup> El título completo de la obra aclara enteramente su sentido: *El analista, o un discurso dirigido a un matemático infiel. Donde se examina si el objeto, los principios y las inferencias del análisis moderno están concebidos de una forma más clara, o deducidos de manera más evidente, que los misterios y dogmas de fe de la religión.*

<sup>1006</sup> *Ibidem*, p. 104.

El proceso histórico por el cual se obtuvo dicho fundamento fue largo y complejo<sup>1007</sup>, pero nos limitaremos a examinar ahora el producto final de dicho proceso, a saber: el concepto formalizado y contemporáneo de *límite*, introducido por Karl Weierstrass en torno a 1850. Ya dijimos que la operación característicamente novedosa del análisis respecto de la matemática anterior era la operación del *paso al límite*, y que esto sólo se entendió cuando se llevaba ya mucho tiempo haciendo análisis utilizando derivadas e integrales. ¿En qué consiste el paso al límite? ¿Qué es un límite? Los manuales actualmente en uso, y que estudian los alumnos de primer año de casi todas las carreras de ciencias, lo definen de la siguiente manera<sup>1008</sup>:

Decimos que la función  $f(x)$  tiende al límite  $l$  en el punto  $a$ , si, para todo  $\varepsilon$  mayor que 0, existe un  $\delta$  mayor que 0 tal que, si  $0 < |x - a| < \delta$ , entonces  $|f(x) - l| < \varepsilon$ .

Es decir, para cada número  $\varepsilon$  extremadamente pequeño (pero mayor que 0) que se nos proponga, *podemos encontrar* otro número  $\delta$  (mayor que 0) que cumple las condiciones del enunciado. Si para cada  $\varepsilon$  que nos den somos capaces de encontrar un  $\delta$  que satisfaga la condición, entonces diremos que la función tiene límite en el punto  $a$ . En caso de que no sea así, diremos que la función no tiene límite en el punto  $a$ . Nótese que el proceso exigido para asegurar la existencia de límite es *de facto* infinito (pues abarca una infinidad posible de casos concretos), aunque se resuelve sin problemas cuando podemos probar que el número  $\delta$  existe y es localizable *en general* (es decir, por la mera forma de la función en cuestión)<sup>1009</sup>.

Pues bien, ¿qué otra cosa es la noción contemporánea de *límite* sino una traducción de los métodos infinitesimales a ese *contar puro* en el que consiste, decíamos en el capítulo I.4, la esencia de lo matemático? En efecto, la noción

<sup>1007</sup> Y en él cabe citar las contribuciones de Johh Wallis, James Gregory y muchos otros matemáticos que fueron aumentando la conciencia de los matemáticos respecto de lo que se traían entre manos al hacer análisis. Mención especial merecen Augustin-Louis Cauchy y, sobre todo, Bolzano, a quien Klein denominó "el padre de la aritmetización". Véase Boyer 1968 (*op. cit.* en p. 132, nota 311), capítulo XXV, secciones 4-6.

<sup>1008</sup> Elegimos en este punto un manual clásico y especialmente incisivo: Spivak 2012, ed. esp. (*op. cit.* en p. 409, nota 999). La definición del concepto de límite aparece en p. 118.

<sup>1009</sup> Al ejercicio de encontrar *en general* (es decir, definiéndolo en función de  $\varepsilon$ ) el valor  $\delta$  que satisface la condición de existencia del límite se le denomina en matemáticas "hacer epsilónicas", y es un ejercicio por el que tienen que pasar –durante varias semanas– casi todos los estudiantes universitarios que se inician en el análisis. Véase por ejemplo Spivak (*op. cit.* en p. 409, nota 999), ejemplo 3 del capítulo "Límites", p. 132. Este ejercicio, dice I. Stewart, "es el procedimiento que usa el gremio para curtir a los aprendices. Si usted desea *comprender* el análisis, y no limitarse a usar el cálculo para calcular, este es el camino adecuado". Stewart 1998 (*op. cit.* en p. 412, nota 1004), p. 89.

contemporánea de límite formulada por Weierstrass elimina aquellas cantidades evanescentes y aquellos infinitésimos<sup>1010</sup> que tan insatisfactorias resultaban al nuevo estándar de rigor del XIX mediante la introducción de indicaciones *procedimentales*, *constructivas*, es decir, de las *instrucciones* que debe seguir el enunciante *de iure* para determinar una respuesta inequívoca a la pregunta por la existencia o inexistencia del límite. Lo que está detrás de la "aritmización del análisis", y lo que satisface las exigencias de rigor de la matemática del XIX, no es otra cosa que una profundización del hacer matemático en dirección a la esencia de su disciplina, es decir, en dirección al poner puro y descualificado de la mente: el gran logro de Weierstrass consiste en tomarse verdaderamente en serio la expresión "un valor que se hace tan pequeño como se quiera" y reconstruirla desde las entrañas de lo matemático. Ese valor no será ya una cantidad que crece o decrece espontánea y arbitrariamente, sino un variable que varía dentro de un conjunto de valores posibles y de la que puede *construirse* en términos aritméticos, para cada uno de esos valores, el criterio de su validez. En esta concepción "estática" de las variables no hay ya entidades flotantes, ni magnitudes que crecen o desaparecen<sup>1011</sup>. Hay solamente suma, resta y la relación "menor que".

4. Examinemos por último otro capítulo de la historia de la matemática contemporánea que en cierto modo condensa y consume todas las transformaciones anteriormente mencionadas.

En 1899, David Hilbert, reconocido ya como el matemático más grande de su época, publicaba una obra titulada *Grundlagen der Geometrie* que recogía y ampliaba el curso sobre fundamentos de la geometría euclídea impartido en la Universidad de Gotinga en el semestre de invierno de 1898-1899. La aceptación generalizada (aunque no sin reservas iniciales) de este libro y su estilo por el mundo matemático suponían el fin de la concepción "tradicional" del método axiomático y sancionaban la entrada de la matemática en el "hacer contemporáneo". La aceptación, decimos, no se produjo sin reservas iniciales porque hubo efectivamente oposición, y la hubo por

<sup>1010</sup> Esto conviene matizarlo, porque los infinitésimos de Leibniz han regresado inopinadamente, en el siglo XX, a la escena matemática. En efecto, Abraham Robinson creó en el otoño de 1960, aprovechando algunas herramientas de la teoría de modelos, el análisis no estándar (*Non-standard Analysis*, 1966). En el análisis no estándar volvemos a encontrarnos números infinitesimalmente pequeños (y también infinitamente grandes), si bien "ahora con todo el rigor y la precisión exigido por los estándares modernos" (M. Manzano, *Teoría de modelos*, Madrid, 1989, p. 216). Este análisis define los números hiperreales  $R^*$  como una extensión del sistema de los números reales  $R$  en la que se conservan todas las propiedades de primer orden de  $R$ .

<sup>1011</sup> No en vano, Deleuze localizaba precisamente en este punto la toma de conciencia "estructural" de la matemática contemporánea: "El origen matemático del estructuralismo debe más bien buscarse del lado del cálculo diferencial, y precisamente en la interpretación que darán de él Weierstrass y Russell, interpretación *estática* y *ordinal*, lo que libera definitivamente el cálculo de toda referencia a lo infinitamente pequeño, y lo integra en una pura lógica de relaciones". G. Deleuze 1976 (*op. cit.* en p. 8, nota 3), p. 576.

parte de autores tan destacados (aunque no necesariamente reconocidos en la historia de la matemática) como Gottlob Frege. La polémica de Frege con Hilbert acerca del método axiomático, de hecho, puede servirnos para ilustrar qué es lo que se estaba jugando, en el fondo, en el paso de una concepción a otra<sup>1012</sup>.

En esta polémica Frege defendía, con una serie de artículos titulados "Über die Grundlagen der Geometrie"<sup>1013</sup>, lo que algunos autores denominan concepción "tradicional" del método axiomático. Esta concepción clásica o tradicional<sup>1014</sup> encuentra su formulación paradigmática en los *Elementos* de Euclides y se puede resumir de la siguiente manera: una teoría axiomática, según esta concepción, es un conjunto de verdades sobre un determinado ámbito de realidad, con la peculiaridad de que todos los conceptos empleados en esa teoría se definen a partir de unos pocos conceptos primitivos no definidos y todas las verdades de esa teoría se obtienen a partir de unas pocas verdades primeras no demostradas. Estas "verdades primeras no demostradas" son precisamente los axiomas de la teoría.

Frente a esta concepción axiomática "tradicional", Hilbert representa en 1899 una nueva manera de hacer matemáticas y, sobre todo, aunque sólo implícitamente, un nuevo modo de entender *qué* se está haciendo cuando se hacen matemáticas<sup>1015</sup>. En una carta de diciembre de ese año a Frege, Hilbert escribe: "Cada teoría no es sino un tinglado o esquema de conceptos junto con ciertas relaciones necesarias entre ellos, y sus elementos básicos pueden ser pensados arbitrariamente. Si entiendo por puntos, etc., cualquier sistema de cosas, por ejemplo el sistema formado por amor, ley, deshollinador, etc., y considero que todos mis axiomas resultan válidos para esas cosas, entonces también resultan válidos para esas cosas mis teoremas, como, por ejemplo, el de Pitágoras"<sup>1016</sup>. Y, en efecto, aquí está recogida la característica esencial

<sup>1012</sup> Sobre el debate entre Hilbert y Frege acerca de la naturaleza del método axiomático puede consultarse J. Mosterín, *Los lógicos*, Madrid, 2000, capítulo 1 (dedicado a Frege). En lo que sigue nos basamos fundamentalmente en él.

<sup>1013</sup> Se trata de cinco artículos publicados con el mismo nombre en dos tandas (la primera en 1903 y la segunda en 1906) en el *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*. La primera tanda consta de dos artículos (*Über die Grundlagen der Geometrie I, II*), la segunda de tres (*Über die Grundlagen der Geometrie I, II, III*).

<sup>1014</sup> Desde luego, Frege no había estado solo, y parece que el mismísimo Gauss había considerado en algún momento que la geometría era en algún sentido una ciencia natural. Rey Pastor y Babini escriben: "Gauss mismo, en [a] quien la idea de una matemática abstracta y de entes matemáticos fruto de la libre creación de la mente no podía dejar de serle simpática, no pudo sustraerse al prestigio geométrico del mundo exterior y trató de comprobar, mediante experiencias geodésicas, la posibilidad de detectar triángulos cuyos ángulos no sumaran dos rectos" (*op. cit.* en p. 410, nota 1000, p. 151). En otro pasaje clásico, Gauss escribe: "Cada vez estoy más convencido de que no puede probarse la necesidad de nuestra geometría. Habría que situar a la geometría [...] en el mismo rango, por ejemplo, que la mecánica". C.F. Gauss, *Gesammelte Werke*, Leipzig, 1900, vol. VIII, p. 177. La experiencia es, por tanto, la que debe decidir sobre la verdad de la geometría.

<sup>1015</sup> Véase Boyer 1968 (*op. cit.* en p. 132, nota 311), capítulo XXVII, sección 8.

<sup>1016</sup> G. Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hamburgo, 1967, p. 67 (carta de 29 de diciembre de 1899).

del nuevo axiomatismo: una teoría axiomática *no* describe un determinado ámbito de objetos de la realidad, sino que los propios axiomas de la teoría constituyen la *definición (implícita)* de los objetos de la que ella trata, con absoluta independencia de que esos objetos sean o no "reales". Las palabras "punto", "recta", "plano", etc., como se lamenta Frege, no designan ya nada que tenga significado intuitivo, sino que ser un "punto", una "recta" o un "plano" *se reduce* a satisfacer los axiomas correspondientes de la teoría. Y precisamente por ello, porque basta con cumplir los axiomas para ser un objeto de ese tipo, *todo* aquello que satisfaga esos axiomas (incluso el "sistema formado por amor, ley, deshollinador, etc.") será un *modelo* de la teoría. Por supuesto, puesto que no tiene objetos "externos" con los que medirse, el criterio de verdad de un sistema axiomático no puede ser ya el criterio de la correspondencia, sino que tiene limitarse a la mera *consistencia*: "Si los axiomas arbitrariamente establecidos, junto con sus consecuencias, no se contradicen entre sí, entonces son verdaderos, entonces existen las cosas definidas por los axiomas. Este es para mí el criterio de verdad y de existencia"<sup>1017</sup>.

Pues bien, todos estos avances y transformaciones indican que la matemática ha alcanzado una *nueva posición fundamental* respecto de sí misma, y, de hecho, todos esos avances y transformaciones son posibles solamente *porque* se ha alcanzado esa nueva posición. Intentaremos indicarlo brevemente.

La matemática pre-leibniziana no se basaba en el *hecho* de la imaginación, pero sí en lo que puede ser imaginado, en las posibilidades de la imaginación<sup>1018</sup>. Y esto significa: en los materiales que proporciona la intuición empírica, en lo que puede intuirse en el espacio-tiempo. En definitiva: en lo intuible en el mundo exterior. Lo que no tenía viabilidad en dicho ámbito, *no* pertenecía a lo matemático. Lo que no fuese representable *extensamente* no pertenecería a la matemática, al proceder puro de la mente. La matemática helenística y moderna (concretamente, hasta Leibniz y el cálculo infinitesimal) está todavía vinculada a esa restricción. La geometría analítica de Descartes, por cierto, aun siendo un paso de gigante, no es en este punto diferente de lo anterior<sup>1019</sup>. De hecho, la consideración de la geometría como una rama de la ciencia natural, que es la concepción dominante hasta el siglo XIX y a la que sucumben, como ya hemos visto, incluso Gauss y Frege, es especialmente elocuente

---

<sup>1017</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>1018</sup> Sobre esto véase Martínez Marzoa 1973 (*op. cit.* en p. 46, nota 73), pp. 43-44.

<sup>1019</sup> Incluso se ha dicho, en este punto, que "Descartes' chief contribution to mathematics, the foundation of analytic geometry, was motivated by an attempt to return to the past" (Boyer 1968 [*op. cit.* en p. 132, nota 311], p. 369). Y sin embargo, la geometría analítica es el primer embate contra la doctrina de la comunicabilidad de los géneros, base y fundamento de la concepción aristotélico-escolástica del saber. Sobre el ambivalente lugar de Descartes en el desarrollo de la matemática, remitimos a la nota 998, p. 408.

en este punto: la geometría se consideraba una ciencia racional fundada en principios *empíricos*, y por tanto era la *experiencia* la que tenía que decidir en último término sobre cuál es la geometría verdadera<sup>1020</sup>.

En todo ello se ve con claridad, en cualquier caso, la vinculación de la matemática clásica con respecto al *espacio*, con lo *extensional*, con lo *perceptible*. Y se ve también que el acontecimiento fundamental de la matemática contemporánea es que, en sus propios fundamentos, ha *roto* con lo *espacio-temporal*, con lo *extensional*, y ello quiere decir: con lo *euclídeo*. Leibniz había mostrado ya que lo *extensional*, lo *euclídeo*, *no* es lo irreductible y esencial, sino que todo ello se basan en nociones que *no* son ellas mismas cuantitativas. Y eso mismo es lo que entiende la matemática contemporánea. En efecto, todo en matemáticas (véase Bourbaki) se ha retrotraído a las nociones de la *teoría de conjuntos* y de *estructura* y *axiomas*, ninguna de las cuales son 'cuantitativas' en el sentido del continuo real<sup>1021</sup>. Todo en matemáticas se considera hoy en día susceptible de ser expresado en términos de ciertos conjuntos dotados de ciertas estructuras especificadas por axiomas. Y ambas cosas (conjuntos y axiomas) son efectivamente "numéricas" en el sentido del contar primigenio, del contar *de iure* que hay en la triple síntesis de la Deducción A de KrV y que nosotros reconstruimos en el capítulo I.4 como el kantiano *contar puro*, pero *no* son numéricas en el sentido del continuo de los números reales<sup>1022</sup>.

<sup>1020</sup> Y así escribe Frege: "Nadie puede servir a la vez a dos señores. Si la geometría euclídea es verdadera, entonces la geometría no euclídea es falsa; y si la geometría no euclídea es verdadera, entonces la geometría euclídea es falsa. [...] Ahora se trata de arrojar a una de ellas, a la geometría euclídea o a la no euclídea, fuera de la lista de las ciencias y de colocarla como momia junto a la alquimia y a la astrología... ¡Dentro o fuera!". G. Frege, *Über Euklidische Geometrie*, publicado póstumamente en G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, ed. Hermes, Kambartel y Kaulbach, Hamburgo, 1969, pp. 182-184.

<sup>1021</sup> Hoy en día podría incluso decirse que la teoría de categorías ha usurpado (o está usurpando) el lugar de la teoría de conjuntos como núcleo fundamental al que puede ser retrotraído todo en matemáticas. En cualquier caso, esto no debilita en absoluto nuestra afirmación, pues la teoría de categorías es todavía más abstracta, más pura, y menos cuantitativa, si cabe, que la clásica teoría de conjuntos.

<sup>1022</sup> Lo que acabamos de exponer no es del todo ajeno a otra serie de transformaciones que sufrió la matemática en el trance de su ingreso en el siglo XX, y que tienen que ver con la llamada "crisis de fundamentos" y la lógica simbólica. Ya desde mediados del siglo XIX se empezó a sentir una insatisfacción generalizada con el simple recurso a lo evidente, y con la falta de claridad conceptual respecto de los fundamentos de gran parte de las matemáticas. Como hemos visto ya, muchas cosas que se hacían en matemáticas funcionaban de hecho y funcionaban muy bien, pero no se daban explicaciones de por qué y cómo y hasta qué punto podían funcionar. Sin embargo, el nuevo estándar de rigor que empieza a extenderse por toda la matemática no puede conformarse ya con eso, sino que exige saber de dónde viene la "evidencia", cómo está constituida internamente. Comienza así un programa de proscripción y destierro de la intuición, que trata de expulsar del reino de las matemáticas todas las apelaciones a lo "meramente intuitivo" o "evidente" y sustituirlas por un proceso constructivo en el que todo esté a la vista. Este programa se desencadenó inicialmente a través de un proyecto "logicista" de reducción de la matemática (Frege–Russell) y se tendía a pensar (y todavía hoy algunos piensan) que efectivamente se estaba consiguiendo reducir lo matemático a lo meramente lógico, refutando así, por cierto, el *dictum* kantiano de que la matemática es sintética. Lo que *en realidad* se estaba haciendo (en la que medida en que podía



Lo que, en definitiva, entiende y asume la matemática a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX y condensan los *Grundlagen* de Hilbert, es que la matemática no tiene ni ha de tener pretensión alguna de *verdad empírica*, es decir, de representar correctamente hechos de ningún tipo. Incluso podríamos decir que la matemática abandona *toda* idea de *verdad*: lo que entiende la matemática en el arco histórico señalado es que la noción de validez que corresponde a su disciplina no es la noción de verdad como correspondencia con algo "externo" (se entienda como se entienda esto), sino la coherencia o consistencia interna, es decir, la construibilidad de sus objetos sin contradicción. En efecto, lo que entiende y asume la matemática durante este tiempo es que su tarea esencial *no* consiste en describir cosas reales, sino en *estipular y determinar de antemano* qué cosas *pueden* ser reales. La matemática (y especialmente la más "natural" de las ciencias matemáticas: la geometría) entiende que en realidad *no* es ni ha sido nunca una ciencia natural y accede con ello a un nuevo nivel de consciencia de sí<sup>1023</sup>.

Hoy en día *todo* el hacer matemático está dentro de este marco, y la victoria del método axiomático *á la* Hilbert es indiscutible<sup>1024</sup>, pero la lucha interna –como hemos visto– no dejó de ser problemática. El propio Rey Pastor sitúa el inicio del proceso a comienzos del siglo XIX<sup>1025</sup>, y desde luego en el siglo XIX acontece *dentro* de las matemáticas, pero ya hemos visto que la cosa comienza (en sus fundamentos) mucho antes. De lo que se trata, en cualquier caso, es de que la matemática se *independiza* de la física. La matemática se hace autónoma. Que la matemática tenía que independizarse de la física estaba ya dicho, en germen, en cualquiera de las líneas de las *Regulae* de Descartes, pero, como hemos visto, hicieron faltas varios siglos para que ese germen fructificase, y terminase imponiéndose "la idea de una matemática abstracta y de entes matemáticos fruto de la libre creación de la mente"<sup>1026</sup>. La

---

hacerse) era reducir la matemática a la lógica simbólica más la teoría de conjuntos, y ambas cosas son perfectamente sintéticas.

<sup>1023</sup> Sobre esto puede verse Boyer 1968 (*op. cit.* en p. 132, nota 311), sección 1 del capítulo XXVII, donde el autor comienza su tratamiento del siglo XX estableciendo precisamente el gran avance del siglo XIX: "Una de las contribuciones definitivas del siglo XIX fue el reconocimiento de que la matemática no es una ciencia natural, sino una creación intelectual del hombre" (p. 649). Aun más tajante fue B. Russell, quien en 1901 ("Recent Works on the Principles of Mathematics", *International Monthly*, 4 [1901], pp. 83-101) escribía: "El siglo XIX, que se enorgullece de sí mismo por la invención del vapor y la evolución, podría haber obtenido credenciales más legítimas para la fama de su descubrimiento de la matemática pura".

<sup>1024</sup> Uno de los responsables de asentar definitivamente el axiomatismo abstracto como *el* modo de hacer matemáticas fue, sin duda, el colectivo de matemáticos (principalmente franceses) englobados bajo el nombre de N. Bourbaki, que en 1935 comenzó a publicar una monumental serie de *Elementos de matemáticas* (*op. cit.* en p. 146, nota 364).

<sup>1025</sup> "El advenimiento de las llamadas geometrías no euclidianas, ocurrido en la primera mitad del siglo, representa el grito inicial de independencia de la matemática y de la proclamación de su autonomía frente al mundo exterior". Rey Pastor y Babini 2000 (*op. cit.* en p. 410, nota 1000), p. 145.

<sup>1026</sup> *Ibidem*, p. 151.

matemática contemporánea, en resumen, se ha independizado de la física y de lo extensional.

## §

Con esto damos por cerrado nuestro excursus acerca de la transformación contemporánea de la matemática, y volvemos brevemente a la interpretación de la nueva normatividad teórica instaurada por la teoría general de la relatividad.

Para comprender correctamente el sentido de esta nueva normatividad, debemos comenzar por notar que la "autonomización" de la matemática no supuso, como quizás podría *a priori* pensarse, un debilitamiento de la física, en la medida en que ésta había perdido parte de sus dominios. Muy al contrario, la toma de conciencia de la matemática acerca de su estatuto abrió las puertas a las revoluciones contemporáneas en física. Sólo separándose de la física pudo la matemática contribuir verdaderamente al desarrollo de ésta: sólo conquistando su esencia más originaria pudo la matemática ofrecer a la física todo su potencial. En efecto, precisamente *porque* renuncia a la verdad empírica, la matemática conquista por fin el campo que le pertenecía propiamente en el horizonte moderno de la teoría: el campo de la *verdad trascendental*<sup>1027</sup>, y con ello abre las puertas a una nueva manera de entender lo físico, como hemos visto.

La ruptura interna de la matemática que acabamos de examinar fue, en efecto, la que proporcionó los instrumentos necesarios para formular la nueva legalidad física. Ello se puede apreciar especialmente en que, en el momento clave de la construcción de la TRG (la adscripción del continuo cuatridimensional a unas coordenadas gaussianas)<sup>1028</sup> Einstein insiste en que los cuatro números que corresponden a cada suceso (sus coordenadas) "*no* poseen significado físico inmediato"<sup>1029</sup>. De hecho, afirma, "*ni siquiera estamos obligados a interpretar la última temporalmente y las tres primeras espacialmente*". Y, en efecto, aunque el propio Einstein comenzará –en ese libro– por interpretar físicamente las relaciones geométricas (por las razones anteriormente señaladas, su propio proceder *como físico* descansa sobre la asunción de que la geometría *no* es una ciencia natural. Así, el físico Einstein escribe: "El concepto de "verdadero" no se aplica a las proposiciones de la Geometría pura, porque con la palabra "verdadero" solemos designar siempre, en

<sup>1027</sup> Lo cual encaja a la perfección con la interpretación defendida en nuestro trabajo –contra autores como D. Koriako (véase el capítulo I.4.1.B)– del vínculo esencial que existe entre "matemáticas" y "estructura trascendental de la objetividad".

<sup>1028</sup> El aparato matemático que permite la construcción es el cálculo tensorial, que puede entenderse como una generalización aún mayor del cálculo vectorial.

<sup>1029</sup> Einstein 1916 (*op. cit.* en p. 380, nota 915), p. 83.

última instancia, la coincidencia con un objeto "real"; la Geometría, sin embargo, no se ocupa de las relaciones de sus conceptos con los objetos de la experiencia, sino sólo de la relación lógica que guardan estos conceptos entre sí"<sup>1030</sup>.

Con ello asistimos a la satisfacción final de una exigencia que latía en el corazón de la física desde los albores de la época moderna. En efecto, una vez adoptado el punto de vista de la ciencia moderna –que es tanto como decir: el punto de vista de la modernidad en cuanto a la objetividad del conocimiento– ningún sistema de referencia puede tener preferencia sobre ningún otro. Ningún sistema de referencia puede tener preferencia sobre ningún otro por la sencilla razón de que ningún sistema de referencia puede formular sus privilegios y su singularidad en el lenguaje de la matemática (que es el único lenguaje admitido, véase las conclusiones a la sección I). En el momento mismo en que describe matemáticamente lo que le hace especial, esa particularidad deja de ser específica y exclusivamente suya, y se convierte en una cosa "válida para muchos". Todo esto es ya normativamente así desde el comienzo mismo de la ciencia moderna, puesto que viene exigido por los principios esenciales de ésta, pero sólo consigue expresarse de manera coherente y sistemática en la obra de Einstein. Pero incluso en Einstein, como hemos visto, se pueden localizar dos fases. En una primera fase (que se corresponde con la Teoría de la Relatividad Especial) proporciona las reglas de transformación que conservan el sentido de las leyes físicas bajo cambios entre sistemas *galileanos* (esto es: en movimiento rectilíneo uniforme unos respecto de otros). Pero sólo en la segunda fase (la Teoría de la Relatividad General, 1915) se alcanza la unificación legal de *todos* los sistemas de referencia. Sólo en 1915 hay verdadera comunicabilidad entre los sistemas de referencia físicos. Sólo en 1915 todos los sistemas de referencia, esto es, todos los observadores que pueden decir "yo", "aquí", y "ahora" tienen los mismos derechos.

## **B. La nueva normatividad práctica: el principio supremo de la legislación práctica o principio U**

En el capítulo II.3 de este trabajo alcanzamos la delimitación de un cierto "principio supremo de la moralidad" en el cual, afirmábamos, se condensaba la comprensión kantiana de la objetividad práctica. Pues bien, ahora, después de examinar la fractura del Antiguo Régimen y de analizar ontológicamente esa fractura y su posterior sutura, estamos en disposición de entender un poco más profundamente el significado de

---

<sup>1030</sup> *Ibidem*, p. 10.

aquel principio. Pues lo que vemos ahora es que aquel principio tiene originariamente su base en un fundamento metafísico más hondo.

Ese fundamento metafísico o principio originario es sin duda alguna un principio de universalizabilidad, y no en vano algunos autores –como Kervégan– lo han denominado el “principio U” de la normatividad kantiana<sup>1031</sup>, en analogía con los principios fundamentales de las éticas del discurso<sup>1032</sup>. Pero importa mucho *distinguirlo* del imperativo categórico.

No estamos de acuerdo, por tanto, con la idea de que el imperativo categórico sea el principio supremo de la legislación práctica, tanto jurídica como ética<sup>1033</sup>. El principio supremo de la legislación práctica *puede* leerse en ciertas fórmulas muy generales del imperativo categórico, pero sólo desconectando el sentido específicamente ético de “máxima”. En efecto, podemos adoptar como formulación operativa de este principio la fórmula que aparece en KpV, Ak. V, 30 (“Actúa de manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal”<sup>1034</sup>), tal y como hace también Kervégan, siempre y cuando se tengan presentes las precisiones que hicimos en II.4 sobre cómo entender aquí el término “máxima”.

Pues bien, para mostrar que este “principio U” es el principio que arraiga originariamente en la legitimidad metafísica de la época moderna, y que él es el que transmite su legitimidad al imperativo categórico, quizás sea interesante dejar apuntado cómo *también* transmite legitimidad al otro ámbito de lo práctico en el que hay objetividad, a saber, el ámbito de lo jurídico, y cómo la *Rechtsgesetz* se constituye precisamente a partir de dicho fundamento originario.

En II.4.1 dejamos delimitado un cierto espacio a partir de la reconstrucción de la “filosofía moral” de Kant emprendida en la Sección II, y señalamos cómo ese espacio podía ser el espacio de lo “jurídico”. Pues bien, por la misma razón todo principio que quiera ser un principio objetivo del derecho tiene que solucionar, para poder serlo verdaderamente, un problema sistemático pendiente. Por un lado, cada cual tiene sus propios fines, y cada cual persigue la felicidad a su manera, es decir, cada uno tiene su propia concepción de en qué consiste la “vida buena”; por otro lado, sin embargo, ninguna concepción de la felicidad puede imponerse

<sup>1031</sup> Kervégan 2009 (*op. cit.* en p. 236, nota 631), p. 17.

<sup>1032</sup> Kervégan, en efecto, toma el nombre y la idea del “*Universalisierungsprinzip*” que está en el centro del proyecto de una ética pragmático-transcendental del discurso. Véanse J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983, p. 103, y su crítica en K.O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, 1988.

<sup>1033</sup> Schnoor 1989 (*op. cit.* en p. 279, nota 729), pp. 10-13.

<sup>1034</sup> “Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne”. KpV, Ak. V, 30.

racionalmente sobre otra, puesto que todas ellas han sido conceptualizadas como no-decuidas y en este sentido situadas, en tanto que concepciones de la felicidad, en pie de igualdad al margen de lo racionalmente discutible. El problema puede, por tanto formularse en los siguientes términos: dado un conjunto de individuos libres e iguales, racionales y que persiguen fines no necesariamente idénticos, encontrar principios normativos que regulen la interacción entre ellos y posibiliten la convivencia<sup>1035</sup>.

La formulación kantiana de este problema se encuentra en las nociones de "derecho" y "política" (en la medida en que ésta es entendida solamente como *ausübende Rechtslehre*). En efecto, el concepto kantiano de derecho, tal y como se expone en MdS a través en una triple delimitación de su ámbito de aplicación, coincide con la explicitación de los datos de partida más arriba señalados<sup>1036</sup>:

1. En primer lugar, el derecho regula acciones [*Handlungen*] voluntarias entendidas como *facta* (por lo tanto, ni acciones forzadas ni acciones inintencionales) que pueden influir sobre los demás agentes.
2. En segundo lugar, no se trata del influjo que dichas acciones puedan tener sobre los deseos o necesidades de los demás agentes, sino únicamente sobre su arbitrio [*Willkür*], es decir, sobre su *libertad de acción*.
3. Pero es que además, en tercer lugar, en esta limitación recíproca de los radios de acción de cada agente se hace completa abstracción de la *materia* del arbitrio [*die Materie der Willkür*], es decir, de los fines que cada cual persiga. Lo único *relevante* es la relación formal de mi acción con la libertad de acción de los demás, es decir, si mi libertad coincide o contradice la libertad de los demás.

El problema del derecho, en definitiva, se basa en la pregunta por la compatibilidad de mi libertad con la libertad de otros, y esta pregunta, como bien ha señalado Kersting, es idéntica a la pregunta por la compatibilidad de mi libertad con la *libertad legal* [*gesetzlichen Freiheit*] de los otros. El concepto de derecho formula así las condiciones de coherencia de la libertad externa, es decir, las condiciones bajo las cuales pueden coexistir individuos libres.

Pues bien, lo interesante para un trabajo como el nuestro y lo que atestigua la preeminencia metafísica de lo que hemos llamado "principio U" por encima incluso del imperativo categórico, es darse cuenta de que el problema del derecho se *resuelve* en Kant mediante la aplicación del "principio U" a este ámbito y *única y exclusivamente* mediante ello (es decir, sin añadir más elementos). Recordémoslo.

<sup>1035</sup> Véase la formulación kantiana del problema de la *Staatserrichtung* en la *Paz perpetua*, ZEF, Ak., VIII, 366.

<sup>1036</sup> MdS, Ak. VI, 230. Sobre esto véase la excelente presentación de Kersting 1984 (*op. cit.* en p. 236, nota 631).

Si el concepto de *radio de acción* se refiere a la esfera constituida por todas las acciones que físicamente yo puedo realizar desde un cierto punto del espacio, de tal manera que las cosas que físicamente puedo hacer desde ese lugar (coger un vaso, tirar una moneda, etc.) están dentro de mi radio de acción, entonces trivialmente el radio de acción de cada persona varía en función del tamaño y las capacidades físicas que esa persona tenga: un jugador de baloncesto tiene un radio de acción "más grande" que una persona más baja, porque tiene las extremidades más largas y "llega" más lejos. Sin embargo, el problema anteriormente indicado consiste en encontrar, con Kant, un criterio para definir el derecho, es decir, para definir lo que jurídicamente me está permitido hacer. Por tanto, no se tratará de delimitar el radio de acción físico, sino el radio de acción *jurídico*.

Pues bien, la poderosa idea de Kant en este punto radica en afirmar que *mi radio jurídico de acción* se define por el simple hecho de que *debe ser el mismo para todos*. Ésta es, para Kant, la clave para la idea del derecho: mi radio de acción jurídico (lo que yo tengo derecho a hacer) será tan grande o tan pequeño como permita el hecho de que todas las personas tienen que tener exactamente el mismo radio que yo. Por lo tanto, ya no se trata de "mi" radio de acción, sino del radio de acción de cualquiera, ya que yo no puedo tener derecho a nada si al mismo tiempo ese derecho no lo tienen todos los demás. El "principio universal del derecho" de Kant, en efecto, establece que "una acción es *conforme a derecho* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal"<sup>1037</sup>, y por ello el derecho puede considerarse como aquel "conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad"<sup>1038</sup>.

Esto debe entenderse bien: *no* se trata, según Kant, de que yo sólo tenga derecho a hacer aquello que no limita la libertad de los demás, pues el mero hecho de existir, de estar en un sitio, ya limita la libertad de los demás (de modo que si se aplicase radicalmente esta definición resultaría que incluso "andar por la calle" es contrario al derecho), ni *tampoco* de prohibir todo lo que perjudique a los demás. Se trata de identificar qué limitaciones de la libertad (qué coacciones) están justificadas y qué limitaciones no lo están. Y resulta que al definir el radio de acción jurídico, también hemos definido cuándo una coacción está justificada, que es justamente lo que estábamos buscando. Pues, en efecto, se sigue que una coacción estará justificada sólo en los casos (pero en todos los casos) en los que alguien se haya salido de su radio de acción jurídico, es decir, cuando alguien se extralimite y haga algo que, jurídicamente, no puede hacer. Sólo entonces hay derecho a exigir que se "castigue" a

---

<sup>1037</sup> MdS, Ak. VI, 231.

<sup>1038</sup> *Ibidem*.

alguien, y el sentido de los castigos y demás coacciones es justamente evitar que los individuos "se salgan" de su radio de acción jurídico. Del mismo modo, toda coacción dirigida contra alguien que permanece "dentro" de su radio de acción jurídico será una coacción injustificada e ilegítima. "Coacción legítima", por tanto, va unida necesariamente con "extralimitación del radio de acción jurídico". Pero como en la teoría de Kant el "radio de acción jurídico" se define exclusivamente en función de su compatibilidad con el radio de todos las demás personas, resulta que, según Kant, todo lo que yo puedo jurídicamente hacer, lo puede hacer (si quiere) también cualquier otro que esté en las mismas circunstancias. Y, por lo tanto, lo único no jurídico, lo único que puede legítimamente prohibirse son aquellas cosas que, cuando se hacen, no permiten que todas las demás personas que estén en las mismas circunstancias puedan también (si quieren) hacerlas. El mundo definido por el derecho de Kant es, pues, un sistema de relaciones simétrico y recíproco entre individuos libres e iguales.

Con esto podemos ver que el principio originario no es la versión recortadamente ética del imperativo categórico ni tampoco el principio universal del derecho<sup>1039</sup>, y podemos empezar a entender que esta estructura de universalizabilidad propia del principio originario era *necesaria* desde el punto de vista de la legitimidad moderna<sup>1040</sup>.

---

<sup>1039</sup> W. Kersting resumía las versiones éticas y jurídica del "Universalisierungsverfahren" kantiano del siguiente modo: "El hombre, en cuanto ser racional y al mismo tiempo ser viviente en el espacio y el tiempo, está sometido a la obligatoriedad –fundada en la libertad– de la ley fundamental, formal y procedimental, de la razón pura práctica, y ello tanto por lo que hace a su interior como por lo que hace a su mundo de acciones externas intersubjetivas. En cuanto ley fundamental de la libertad interna, la racionalidad procedimental universalística adopta la forma del imperativo categórico, que exige de mí actuar solamente según aquella máxima que sea apta como regla para la voluntad de todo ser racional y que, por tanto, me exige situarme, mediante un experimento mental, en el lugar de un legislador para todos (incluido para mí mismo) coherente. En cuanto ley fundamental de la libertad externa, por el contrario, adopta la forma del principio del derecho". W. Kersting, "Kant und die politische Philosophie der Gegenwart", trabajo aparecido como introducción a la edición de 1993 de su *Wohlgeordnete Freiheit*, p. 26.

<sup>1040</sup> Un buen indicador de la presencia (aparentemente irreductible hasta hoy) de la "universalidad" en los discursos de fundamentación jurídico-política de la sociedad moderna puede ser el proyecto de L. Ferrajoli. Según este autor, los derechos fundamentales constituyen, en primer lugar, la columna vertebral y el armazón de un Estado democrático de derecho que no renuncia a una vigorosa dimensión social: "los derechos fundamentales, al corresponder a intereses y expectativas de todos, forman el fundamento y el parámetro de la igualdad jurídica y por ello de la que llamaré dimensión 'sustancial' de la democracia" (L. Ferrajoli, "Derechos fundamentales", en *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, 2001, p. 25). Pero es que, por otro lado, lo característico de los derechos fundamentales, en la teoría de Ferrajoli, es precisamente su irrestricta *universalidad*: "son 'derechos fundamentales' todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a 'todos' los seres humanos en cuanto dotados del *status* de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar" (*ibidem*, p. 9). Es verdad, también, que el propio Ferrajoli tiene que "recluir" respecto de la tradición en la que se ha formado su pensamiento (el positivismo de Kelsen y Hart, la filosofía del derecho de Bobbio), y que quizás podría haber encontrado, en una filiación

### III.3.2. La lógica de la nueva normatividad: unificación formal y metalegalidad

Acabamos de ver, en efecto, que una vez *rotas* las *leyes materiales* que unían a todos los sujetos singulares del universo físico y el universo práctico, y una vez independizados todos esos sujetos en su autonomía legal propia, el único fundamento de normatividad y la única fuente de la que podían brotar todavía *leyes* es precisamente del reconocimiento radical y profundo de la situación. Pero que esta vinculación conceptual se diera efectivamente en la historia es una cosa muy distinta, que tiene que ser mostrada atendiendo a las legislaciones "positivas" desplegadas en el apartado anterior.

1. [TGR] Como hemos visto ya, la Teoría de la Relatividad General da por fin las *reglas de transformación* que permiten traducir todas las experiencias físicas a un mismo discurso y unificar todas ellas en un mismo plano. Hemos visto también que el arco histórico en el que se fragua este problema sin darle solución llega hasta Einstein: antes de Einstein *no* había forma de unificar estas experiencias.

Lo que nos interesa señalar ahora, en cualquier caso, es que la nueva normatividad física alcanzada por la teoría de la relatividad en este movimiento tiene un estatuto lógico esencialmente *distinto* al de las teorías físicas anteriores. La teoría de la relatividad (y muy especialmente la teoría de la relatividad general) se sitúa en un nivel legal superior al de la física clásica. En cierta manera no se trata ni siquiera de una ley física (en sentido clásico) sino de una *meta-ley*, puesto que no describe regularidades naturales de ningún tipo, sino que establece cierto conjunto de *requisitos* que toda ley física debe cumplir si quiere merecer ese nombre.

Dicho carácter meta-físico de la TR se aprecia especialmente bien en el análisis de lo que Einstein llama "valor heurístico" de la teoría (véase §14). Tanto la TRE como la TRG tienen, según Einstein, un alto valor heurístico. ¿Por qué tiene "valor heurístico" la TR? Porque formula una condición sintáctica que *todas* las leyes de la naturaleza deben satisfacer y, al hacerlo, *restringe* el conjunto de los candidatos a leyes generales que pueden ser admitidos en física. En efecto, "en la profunda restricción que se impone con ello a las leyes de la naturaleza reside la sagacidad que le es inherente al principio de la relatividad general"<sup>1041</sup>. No se trata ya, por tanto, de cómo es la naturaleza, sino de cómo debe ser (=qué condiciones debe cumplir) una ley que pueda ser ley de la naturaleza.

---

kantiana, un camino mucho más recto hacia el lugar al que llega, pero en cualquier caso es revelador, en nuestra opinión, de una tendencia más general.

<sup>1041</sup> Einstein 1916 (*op. cit.*, p. 380, nota 915), p. 87.



2. Pues bien, también la nueva normatividad práctica (que nosotros hemos condensado en la ley moral y la *Rechtsgesetz* kantianas) presenta estos rasgos. Veamos en qué sentido.

2. 1. Que el imperativo categórico tiene también el estatuto lógico de *meta-ley*, en el sentido que estamos dando a esta expresión, frente al género entero de meras "prescripciones prácticas", puede mostrarse claramente con tal sólo recordar que las formulaciones del imperativo categórico tienen todas ellas la estructura "Obra de tal manera que...", pero nos detendremos un momento en ello para quede tan explicitado como conviene.

La administración del título de moralidad se regula en Kant, como hemos visto una y otra vez, no en virtud de los fines perseguidos, sino en virtud del proceso de constitución de la "ley" mediante la que pretende actuar el agente. El imperativo categórico no impone directamente condiciones sobre los objetos y fines del querer ni tampoco ordena bajo la forma "Haz X", sino que establece las *condiciones* que debe cumplir toda determinación de la voluntad (toda "ley" subjetiva de acción) que quiera aspirar al nombre de moral.

La vinculación kantiana de lo *moral* con el ámbito de lo que puede prescribirse categóricamente no es solamente una opción personal de Kant frente a la tradición, sino que tiene además un profundísimo sentido histórico. En efecto, desde un punto histórico-metafísico, el imperativo categórico supone la culminación de la tendencia esencial moderna por la cual se alumbra una nueva legislación a partir de los escombros de la legislación anterior. El imperativo categórico, frente a todo imperativo hipotético, funda por primera vez en la modernidad una ley práctica verdaderamente para todos. Ahora, por primera vez, todos los agentes viven en *un mismo* espacio moral, sujetos a una misma ley idéntica para todos<sup>1042</sup>.

En efecto, del mismo modo que los principios de relatividad habían condenado (antes de Einstein) al hombre a vivir disperso en multitud de islas legales inconmensurables entre sí, así también la comprensión moderna de lo ético había roto –sin saberlo– el mundo moral en mil pedazos. Un *imperativo hipotético* apela y manda solamente bajo la condición de que se persiga un fin determinado, y en ese sentido sólo es ley para aquel que persigue ese fin en cuestión. Quien persiga fines distintos a ese no reconocerá el imperativo, y en este sentido puede decirse que los

---

<sup>1042</sup> Ante esto alguien podría contestar que *ya* había en juego una ley universal, a saber, la de la racionalidad estratégica, común a todos los imperativos hipotéticos. La observación es correcta, pero la objeción no: esa ley no es práctica, sino teórica.

agentes que viven en un espacio de normas hipotéticas viven aislados unos de otros, en islas legales recíprocamente inconmensurables<sup>1043</sup>.

2. 2. En cuanto a la *Rechtsgesetz*, la situación es igualmente clara. Puesto que resulta impensable ya tratar de regular la existencia de los individuos de acuerdo con un "proyecto de felicidad" particular, lo cual equivaldría –en nuestro análisis– a leyes materiales sobre las acciones humanas, la única normatividad admisible será la normatividad vinculada a la mera forma de la coexistencia de dichos proyectos de felicidad.

El mismo carácter de "unificación formal" de leyes subjetivas e individuales lo posee también el principio universal kantiano del derecho. Aquí las leyes subjetivas y privadas vienen dadas por los proyectos de vida buena de cada individuo, y el principio del derecho extrae su sentido y su significado precisamente de la unificación formal de todos ellos: "el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad"<sup>1044</sup>.

Pues bien, esta normatividad no regula ya, como hemos visto, directamente el material empírico de la acción, sino las *leyes positivas del derecho*. En efecto, el principio del derecho sólo establece que las libertades de unos y otros están "limitadas en la idea de la razón", y por tanto, que hay una manera de coaccionar jurídicamente. Y este principio meta-jurídico, al igual que el imperativo categórico, es en Kant un principio meramente formal y negativo<sup>1045</sup>, es decir, un principio de crítica, y no un principio genético, y de él *no* pueden derivarse directamente y sin más preceptos jurídicos<sup>1046</sup>.

---

<sup>1043</sup> De hecho, el régimen en el que había operado desde siempre la tradición ética era el régimen de los imperativos hipotéticos, pero sus destructivos efectos estaban, por así decirlo, camuflados por el hecho de que había *de facto* un "mundo común", una concepción material y vinculante del bien. Puesto que materialmente las concepciones axiológicas y valorativas de todos los individuos coincidían, coincidían también los principios normativos derivados de ellas, hasta el punto de que resultaban claramente "universales" e incluso "naturales", pero es fundamental subrayar que la coincidencia era precisamente eso, coincidencia, es decir, concurrencia material, y no identidad formal. Y precisamente por esa razón, la aparición de "islas normativas", aisladas del resto, sólo se hace efectiva cuando estalla –al comienzo de la modernidad– ese mundo axiológicamente cohesionado. Una descripción de ese mundo común, en perspectiva ética, puede encontrarse en el capítulo 2 de A. McIntyre, *Historia de la ética*, Barcelona–Buenos Aires–México, 1981, titulado precisamente "La historia prefilosófica de 'bueno' y la transición a la filosofía".

<sup>1044</sup> MdS, Ak., VI, 230.

<sup>1045</sup> Véase W. Kersting, sección 2 ("Rechtspflicht and Tugendpflicht") de *Wohlgeordnete Freiheit*.

<sup>1046</sup> Del principio universal del derecho de Kant, tomado como tal, *no* se sigue ninguna lista de derechos innatos que todos los seres racionales posibles tienen que tener en todas las épocas posibles. El principio kantiano del derecho es solamente un principio formal y *a priori* que regula la libertad de acción de los individuos, y esa regulación es el *único derecho originario* del hombre: "la libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud

Que algo pase la prueba jurídica y sea conforme a derecho *no* significa que sea un deber, del mismo modo que una acción que "pase" la prueba del imperativo categórico no resulta ser por ello también un deber. El paso lógico vinculante es el que va de la imposibilidad moral de una acción a la necesidad de no ejecutarla, pero no es vinculante el paso que va de la posibilidad moral a la necesidad moral, y al igual que sucede con el imperativo categórico, el *carácter de deber* de una acción sólo es derivable a partir de la disconformidad respecto de la ley de su *contrario práctico*. Por ello, un deber jurídico siempre tiene como objeto la *omisión* de algo injusto, independientemente de que eso injusto (*unrecht*) tenga o no a su vez el carácter de una omisión o una acción.

Con esto queda subrayado el carácter *meta-legal* de las nuevas legalidades. A diferencia de las leyes de Newton, o de los preceptos prácticos del Antiguo Régimen, los principios de relatividad de Einstein y los principios kantianos de la moral y el derecho son preceptos *no* sobre cómo debe comportarse la "realidad" para ser legítima, sino sobre *cómo* deben ser las *leyes positivas* (leyes físicas, máximas, o leyes jurídicas) para ser *admisibles* como verdaderas leyes de una determinada dimensión de realidad.

### Transgresión y excepcionalidad

Que este es efectivamente el rasgo característico de la nueva objetividad se comprueba y confirma al notar que la transgresión de las leyes de la nueva normatividad tiene siempre la *forma de la excepcionalidad*. La violación de la nueva objetividad tiene lugar siempre en la medida en que un caso concreto *no* se deja subsumir bajo la ley general que le correspondería. Recordemos en qué sentido.

En primer lugar, en el ámbito teórico, es fácil ver que el gran proscrito y el gran damnificado en una legislación *a priori* de la naturaleza es el *milagro*, es decir, el suceso que viola las leyes generales de la naturaleza y por definición sólo puede

---

de su humanidad" (MdS, Ak. VI, 237), el derecho en el que se fundamentan todos los demás derechos. Por tanto, y a diferencia de otros autores de la tradición como por ejemplo Locke, Kant sólo reconoce un "derecho" natural e innato, que es puramente formal: el derecho a la libertad jurídica externamente determinada. Para que este derecho formal se transforme en derechos positivos (como por ejemplo el derecho a la integridad física, el derecho a la libertad de expresión, etc.) hay que añadir ciertos supuestos (que los individuos tienen cuerpos vulnerables, que dependen en cierto modo de sus cuerpos, que son independientes entre sí, que viven en un espacio suficientemente amplio, etc.), y estos supuestos *no* forman parte del principio kantiano del derecho, porque, una vez más, dichos supuestos son empíricos y el principio es *a priori*.

suceder *una vez*. En efecto, si la revolución copernicana puede cifrarse en el sometimiento de la naturaleza al entendimiento puro, en el sentido de que "todos los fenómenos de la naturaleza tienen que someterse, en lo que a su combinación se refiere, a las categorías, de las cuales, como fundamento originario de la necesaria legalidad de la naturaleza, ésta (en cuanto *natura formaliter spectata*) depende"<sup>1047</sup>, entonces puede decirse que lo que resulta de antemano excluido del concepto de naturaleza es aquello que se resiste a subsumirse. Aquello que no se subsume hace valer su singularidad frente a la regla del entendimiento, y el entendimiento adopta entonces una postura pasiva. La inclinación a adoptar esta postura, escribe Kant en la *Crítica del Juicio*, es precisamente el prejuicio, y no en vano "el mayor prejuicio de todos" consiste en la *superstición* [*Aberglaube*], es decir, en "representarse la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento, por su propia ley esencial, pone a la base"<sup>1048</sup>. La transgresión de la objetividad teórica consiste, pues, en el no-sometimiento a las reglas universales del entendimiento. Y recuérdese una vez más que la universalidad de estas reglas (precisamente por ser meta-leyes, leyes ontológicas) es del tipo de lo que Kant denomina en KrV, B3 "universalidad verdadera o estricta", y nunca una universalidad meramente comparativa.

Por otro lado, en la sección II vimos que la transgresión del deber contenía siempre un elemento irrenunciable de *excepcionalidad*, de unicidad, en el sentido de un "sólo por esta vez, pero no de manera general". La forma general de la transgresión moral es un "*für uns, für diesmal nur...*" (donde "*uns*" no actúa como deíctico, sino como nombre propio). Toda transgresión del deber dependía de una *excepción*, es decir, de poder pasar por un *singular en el espacio-tiempo*, irrepetible como tal singular<sup>1049</sup>. Ahora bien, ¿qué es esta excepcionalidad *si no una manifestación de lo irrenunciablemente deíctico*? ¿No es eso, dijimos, precisamente lo que no puede haber jamás en la estructura de la objetividad? ¿No dijimos que la objetividad moderna es esencial e irrenunciablemente *conceptual* y que en ella no tiene cabida, de ninguna manera, lo singular en el espacio-

<sup>1047</sup> KrV, B 165.

<sup>1048</sup> KU 40, Ak. V, 294-5.

<sup>1049</sup> A esto se podría objetar que el propio Kant reconoce en MdS, Ak. VI, 233, que la *doctrina de la virtud* "no puede rehusar un cierto espacio a las excepciones" (*latitudinem*). Sin embargo, ello no refuta en absoluto nuestra afirmación, pues Kant se está refiriendo en ese contexto al hecho de que "la ley [moral] sólo puede ordenar la máxima de las acciones, no las acciones mismas" (MdS, Ak. VI, 390). Como sólo puede referirse a las máximas, y no a las acciones, hay un cierto margen (*latitudo*) para el cumplimiento, y "los deberes éticos son de obligación amplia". Ahora bien, esto no debe entenderse en ningún sentido como "un permiso para introducir excepciones a la máxima" (*ibidem*). La diferencia entre derecho y moral respecto de las excepciones tiene que ver, por tanto, con el hecho de que la moral (aquí la ética) *no* da "leyes para las acciones, sino para las máximas de las acciones", mientras que el *Ius*, el derecho, da leyes para las acciones, pero no para las máximas. MdS, Ak. VI, 388.

tiempo? Las diferencias materiales están por definición excluidas de la estructura de la objetividad moderna.

Vemos por tanto cuál es el fundamento de la inmoralidad de la mentira, y con ella, de toda inmoralidad: todo aquello que tenga como condición de posibilidad un elemento irrenunciablemente singular es *incompatible* con la estructura de la objetividad, y por lo tanto no puede ser convalidado como objetivo.

Con esto concluimos el capítulo III.3 de este trabajo. En él hemos mostrado que las exigencias metafísicas obtenidas en el capítulo III.2 tenían que dar lugar a un nuevo tipo de normatividad, y que ese nuevo tipo de normatividad se puede localizar efectivamente en las legislaciones (teóricas y prácticas) por las que se rige (o al menos dice regirse) el mundo moderno.

#### Capítulo III.4.

### INTERPRETACIÓN DEL CONCEPTO KANTIANO DE OBJETIVIDAD COMO SUBROGACIÓN

Llegamos, en fin, al último capítulo de nuestro trabajo, y parece que se impone hacer una suerte de recopilación o conclusión general. No vamos a ofrecer ahora una conclusión general explícita y separada, porque la Sección III entera es en cierto modo ya un cierre de todo lo anterior, y porque la labor de recopilación y reflexión final tendrá su lugar propio en el apartado de "Conclusiones" a toda la tesis. Puede considerarse, en cualquier caso, que el capítulo que ahora comienza sí cierra y culmina en algún sentido el argumento de todo el trabajo y, en ese mismo sentido, quizás no esté de más tomar cierta distancia frente a ese argumento central antes de emprender su último paso.

Esa toma de distancia podría empezar adoptando la forma de un reconocimiento explícito de algunas de las piezas que forman parte del argumento central de la tesis y que, sin embargo, hasta ahora solo han funcionado subterráneamente, de manera más o menos implícita. La explicitación de estas piezas argumentales, en este caso, comporta al mismo tiempo el reconocimiento de su origen y, en este sentido, el reconocimiento de una deuda. La deuda lo es con respecto a los trabajos de M. Heidegger, y este momento en el que se van a hacer explícitas ciertas partes del argumento parece también el momento adecuado para reconocer la deuda contraída al incluirlas.

Así pues, antes de entrar en la parte final del argumento de la tesis, y precisamente para visibilizar más claramente su sentido global, vamos a señalar dos supuestos que han venido funcionando más o menos subterráneamente en toda la investigación y que son supuestos tomados, fundamentalmente, de Heidegger. Somos muy conscientes de que la evolución del pensamiento de Heidegger es notablemente compleja y de que su relación con la obra Kant y, en general, con la época moderna (incluso con la propia etiqueta "época moderna") dista mucho de ser simple y uniforme. Precisamente por ello los dos supuestos de los que hablamos podrían explicitarse del siguiente modo.

### III.4.1. Subjetividad y modernidad

En primer lugar, y en cuanto a la propia noción de "modernidad" (véase la Introducción), nos ha interesado especialmente la delimitación heideggeriana de la especificidad de "lo moderno" frente a "lo griego" efectuada precisamente al hilo de una reflexión sobre "lo matemático". En efecto, el establecimiento de una estricta especificidad de la "metafísica" moderna, que contrastaría de manera especialmente nítida sobre el fondo de la "metafísica" griega y/o medieval, es uno de los hilos conductores que han atravesado toda nuestra investigación (y así ha sido una pieza fundamental de nuestro argumento en la sección I y en los capítulos anteriores de la Sección III). Pues bien, esa delimitación tiene efectivamente uno de sus referentes más básicos en la obra de Heidegger. Y aquí conviene subrayar muy bien la ubicación concreta de ese referente dentro de la producción intelectual de Heidegger, porque este autor no siempre ha marcado, o al menos no siempre ha marcado con la misma fuerza, la distancia Grecia-modernidad. En este sentido conviene recordar que el Heidegger de *SuZ* y del proyecto de la "ontología fundamental" está mucho más interesado en marcar la *continuidad* entre Grecia (Platón y Aristóteles) y la modernidad (especialmente Kant) bajo la rúbrica general de "ontología"<sup>1050</sup>, que en marcar las *distancias* que pudiera haber entre el modo griego y el modo moderno de pensar precisamente el ser. Quizás precisamente de esa falta de distinción suficiente (que implica también no distinguir entre *polis* y Estado) provengan algunas de las razones que llevaron a Heidegger a la "equivocación" de los años 30<sup>1051</sup>. Sea o no sea por esto, en cualquier caso en las obras y cursos posteriores al *Rektoratsrede* percibimos en Heidegger un nuevo interés en distinguir claramente la figura moderna de la metafísica frente a su correlato griego. Se abre entonces un largo período de transición en el que Heidegger se va a orientar poco a poco hacia la *historia del ser*, y en la producción de esa época (en los cursos sobre Nietzsche, en los *Beiträge zur Philosophie*, en *Die Frage nach dem Ding* y en lo que puede considerarse el primer documento público de este nuevo paradigma, *Die Zeit des Weltbildes*)<sup>1052</sup> encontramos en efecto un nuevo afán por encontrar lo propio y característico de la época moderna. Pues bien, en este contexto en el que está luchando por obtener un concepto más

<sup>1050</sup> Pues, como ya vimos, Kant había dado el "primer paso decisivo" desde Platón y Aristóteles hacia una fundamentación explícita de la ontología. Heidegger 1949 (*op. cit.* en p. 19, nota 27), p. 14, nota.

<sup>1051</sup> Para una interpretación de conjunto de Heidegger relacionada con esta hipótesis, sobre cuya validez no podemos ni queremos entrar, puede verse Martínez Marzoa 1991 (*op. cit.* en p. 23, nota 30).

<sup>1052</sup> E incluso podría decirse que esta línea continúa en la obra posterior de Heidegger, en la medida en que *Holzwege* puede considerarse un trabajo fundamentalmente sobre *lo moderno*.

específico de modernidad, es como Heidegger utiliza (a partir de 1938) el concepto de "subjetividad", e intenta marcar (precisamente al hilo de la física matemática moderna), la distancia entre Grecia y modernidad. Esta noción ha sido utilizada como instrumento hermenéutico en varios puntos importantes de nuestra investigación, junto a o a través de la idea de "subjetividad pura". Aunque se ha dicho ya muchas veces conviene repetir siempre que cuando en este contexto se habla de la "subjetividad del sujeto" o la "subjetividad pura", no nos estamos refiriendo a las peculiaridades contingentes de ningún sujeto empírico, sino a la estructura misma del poner o reconocer cosas<sup>1053</sup>. En efecto, la noción que se maneja entonces es todo lo contrario de lo que habitualmente se quiere decir cuando se habla de "subjetividad", a saber, arbitrariedad, capricho, volubilidad, variabilidad de un sujeto empírico a otro. La subjetividad a la que se refieren Descartes y Kant en la interpretación madura de Heidegger, y la subjetividad a la que nos hemos referido a lo largo de toda esta tesis es una instancia ontológica que no está relacionada de entrada con "la mente" como realidad física, y que, en todo caso, si se quiere mantener este vocabulario, se referiría a la *esfera de lo necesario de la mente* (es decir, a aquello que se confirma cada vez que "la mente" se mueve, aquello que no puede no cumplirse cuando la mente –cualquier mente– se pone en marcha). Por ello, algunos autores (como el propio Heidegger), en algunos momentos, han preferido abandonar la palabra "subjetividad" a su uso cotidiano y utilizar un término más o menos técnico (como precisamente, por ejemplo, "subjetidat"<sup>1054</sup>) para referirse a esto último.

Utilizando este instrumental (y desligándolo en parte del contexto en el que lo encontramos), se podría decir que la filosofía moderna se caracteriza por ser una "metafísica de la subjetividad del sujeto" y al mismo tiempo una "metafísica de la

---

<sup>1053</sup> "Pues bien, por otra parte ocurre que esta última figura es también lo que el pensar moderno, si pretende hacer un uso riguroso de la palabra 'yo', deja en pie como significado defendible de esa palabra; todo lo demás son cosas que pueden ser puestas enfrente, puestas-suprimidas (incluso cosas como 'el individuo' y 'la especie'); lo que queda es meramente el poner o reconocer mismo, el cual, por el hecho mismo de que pone o reconoce, y, por tanto, reconociendo cada cosa, a la vez la suprime y reconoce sólo el reconocer mismo, es decir, poniendo cada cosa, se pone sólo él mismo. Es lo de menos que se emplee o no (o incluso se rechace) la palabra 'yo'; lo importante es que haya esa estructura." F. Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, Barcelona, 1999, p. 24.

<sup>1054</sup> En alemán "*Subjektität*", véase M. Heidegger, por ejemplo, "*Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*". Así también procedía Martínez Marzoa respecto de la noción de "subjetidat" en la primera edición de su *Historia de la Filosofía*: "Admitir que el ser consiste en la subjetidat del sujeto no es hacer del ser algo "relativo al hombre", porque no se trata aquí de 'el hombre' como un ente determinado, definible como lo son el caballo y la piedra [...]. La subjetidat es la *esfera* de lo *contingente* de la mente, el *hecho* psíquico, mientras que subjetidat es una noción estrictamente *ontológica*, es la noción de *ser* propia de la filosofía moderna". Martínez Marzoa 1973 (*op. cit.* en p. 46, nota 73), p. 443. En cualquier caso, este recurso no se mantiene en obras posteriores suyas (como *Heidegger y su tiempo*).



objetividad del objeto". Lo esencial de esta fórmula no es ninguno de sus términos, sino la *interna vinculación* entre ambos. En efecto, que el puro "poner o reconocer cosas" posea en sí mismo una cierta consistencia, es decir, que ciertas determinaciones sean inherentes a su propio funcionamiento, es un hecho gravísimo, porque entonces sucede que todas las determinaciones que sean válidas respecto del "puro poner cosas", serán, *ipso facto*, necesaria y universalmente válidas respecto de todas las cosas puestas por ella. Serán determinaciones *a priori* válidas respecto de los objetos. Esta situación es la que sale a luz –por primera vez con claridad suficiente– en KrV, y muy especialmente en los *Principios del entendimiento puro*: los *Principios del entendimiento puro* son afirmaciones sintéticas sobre el *ser* de las cosas –sobre en qué consiste ser cosa– y su fundamento radica en la relación entre "el poner" y lo por él puesto. No otra cosa es lo que formula el *Principio supremo de todos los juicios sintéticos*: las condiciones del experimentar la experiencia son *al mismo tiempo* las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia<sup>1055</sup>. Esta relación es la que hemos perseguido a lo largo de todo este trabajo mediante la noción de "estructura" (véase *supra*, capítulos I.3 y II.3).

### III.4.2. Subjetividad, objetividad y trascendencia

En efecto, otra de las piezas fundamentales de nuestro argumento, y la que más nos interesa resaltar en este momento para el paso final de la investigación, es el derecho a llamar "ontología" al planteamiento trascendental kantiano, derecho que es una de las grandes conquistas de la intervención heideggeriana en la *Kant-Forschung*. Esa intervención, en efecto, permitía reinterpretar la distinción kantiana empírico-trascendental en términos de la oposición óntico-ontológico, y permitía con ello abrir a Kant a una consideración general acerca de la comprensión histórica del ser. Esta intervención, junto con algunas otras adquisiciones del *Kantbuch*, son en efecto las que nos han permitido atar el trío de conceptos "subjetividad" – "objetividad" – "trascendencia", y ello de un modo muy fértil para nuestra investigación<sup>1056</sup>. En este sentido, el hecho de que Heidegger haya radicalizado –en el modo de una repetición– el planteamiento moderno del ser, y haya tratado incluso de proyectar un

<sup>1055</sup> KrV, A 158 / B 167. Sobre esto, véase el análisis que se hace en Heidegger 1962 (*op. cit.* en p. 18, nota 23), p. 142.

<sup>1056</sup> Nótese que la interpretación heideggeriana de Kant en clave "ontológica" pertenece justamente al proyecto de una "ontología fundamental" y, en este sentido, a la época en que Heidegger no marca la distancia entre "lo griego" y "lo moderno". Por eso insistimos en que nuestra tesis en cierto modo ha sacado ambos presupuestos del contexto intelectual al que pertenecen y los ha puesto a trabajar juntos, bajo el convencimiento de que incluso como meros instrumentales hermenéuticos ofrecen aún un gran potencial.

tipo de pensamiento que está más allá de su órbita, es menos relevante para este trabajo que la comprensión unitaria sobre la filosofía moderna que subyace a todos esos intentos. Lo realmente útil para un trabajo como éste es el hecho de que Heidegger, en su lucha por alcanzar un "concepto suficiente de Dasein"<sup>1057</sup>, haya unificado, retrospectivamente, por primera vez la filosofía como pregunta por el ser, y lo haya hecho al hilo de la pregunta por el *Dasein*<sup>1058</sup>.

En cualquier caso, y esto es lo que acabamos de recordar, Heidegger interpretó la diferencia empírico – trascendental como una versión de la diferencia ontológica<sup>1059</sup>. Y por eso, el *principio supremo de todos juicios sintéticos* contiene, en la lectura de Heidegger, "la determinación esencial más central de la trascendencia"<sup>1060</sup>, puesto que presenta en su esencia completa el conocimiento ontológico en cuanto formación [*Bildung*] originaria de la trascendencia. Pues bien, ese previo "estar vuelto hacia..." [*vorgängige Sichzuwenden zu...*] las cosas, el dejarlas aparecer [*Gegenstehenlassen*], es *al mismo tiempo* el que constituye el horizonte de la objetividad en general. La clave del principio supremo de los juicios sintéticos es que vincula de manera esencial el poner/reconocer con lo puesto/reconocido, y expresa la esencia más íntima de la trascendencia<sup>1061</sup>.

Pues bien, si la consideración del pensamiento kantiano desde esta perspectiva constituye, como se ha dicho alguna vez<sup>1062</sup>, una "adquisición definitiva" para la

---

<sup>1057</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, GA 9, p. 40.

<sup>1058</sup> En efecto, es un presupuesto subterráneo de todo él la idea de que es precisamente la lectura heideggeriana de los textos clásicos, ligada al proyecto de una ontología fundamental en cuanto *metafísica del Dasein* (véase el apartado C de la sección cuarta de KPM, "Die Metaphysik des Daseins als Fundamentalontologie", y téngase en cuenta, no obstante, que "die Fundamentalontologie ist nur die erste Stufe der Metaphysik des Daseins" (p. 232)), la que ha llevado a conciencia el movimiento filosófico moderno fundamental, y todo ello a pesar del propio "distanciamiento" posterior de Heidegger respecto de ese mismo proyecto (cuya primera manifestación se puede localizar en la tercera parte de *Vom Wesen des Grundes*, aunque de hecho esta obra se mueva todavía en el proyecto de la ontología-fundamental).

<sup>1059</sup> Como botón de muestra, "Der Ausdruck 'Transzendentalphilosophie' ist nur eine andere Bezeichnung und Problemformulierung für 'Ontologie'". GA 25, §3, p. 58. Véase también el §3 del *Kantbuch*, donde Heidegger escribe "Transzendente Erkenntnis untersucht nicht das Seiende selbst, sondern die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses, d. h. zugleich: die Seinsverfassung des Seienden" (p. 16).

<sup>1060</sup> KPM, p. 114.

<sup>1061</sup> Nótese que al delimitar en estos términos la trascendencia, nos hemos *salido* del estricto concepto kantiano de "trascendental", que tiene que ver solamente con lo especulativo, según la caracterización de la Introducción de KrV (A 14-15 / B 28-29), y que expulsaba del reino de lo trascendental a los "obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben". Sin embargo, creemos haber mostrado suficientemente a lo largo de este trabajo que el movimiento esencial que está detrás de "lo trascendental" en Kant aparece también como constitutivo del ámbito práctico.

<sup>1062</sup> "De entre los muchos aspectos de *Kant und das Problem der Metaphysik* que constituyen adquisiciones definitivas para la recepción de Kant, destacaré ahora uno: que la cuestión de las "condiciones de la posibilidad" frente a la de los contenidos sea interpretada como la cuestión ontológica frente a la cuestión óptica, como la cuestión de en qué consiste ser frente a la cuestión de qué cosas son y qué son esas cosas".

recepción de Kant, y Kant desempeña un papel tan decisivo dentro de la filosofía moderna, como suele (con razón) afirmarse, entonces esa adquisición tendrá algo de definitiva también para la entera comprensión de la filosofía moderna. Concretamente, si desde esta perspectiva se admite que en la obra de Kant hay una teoría de la objetividad, es porque también hay una "fenomenología de la subjetividad", y en definitiva un análisis de la trascendencia. En efecto, si se admite que en la obra de Kant se encuentra una "*fenomenología pura de la subjetividad del sujeto*", entonces se admite también que en Kant, en cierto nivel, y al margen de las demás cosas que en ella pueda haber, etc., hay un análisis de la *trascendencia*. No en vano la expresión "*fenomenología pura de la subjetividad del sujeto (finito)*" aparece en el §18 del *Kantbuch*, precisamente en un pasaje en el que Heidegger la identifica con la "*analítica de la trascendencia*" y a su vez localiza esta tarea en la formulación de la *quaestio juris* de la Deducción Trascendental de KrV:

El problema del 'origen y la verdad' de las categorías es, no obstante, la pregunta por el estado de apertura [*Öffenbarkeit*] posible del ser de lo ente en la unidad esencial del conocimiento ontológico. Pero para poder entender esta pregunta concretamente y como problema, la *quaestio juris* no puede comprenderse como pregunta por la validez (en sentido lógico), sino que la *quaestio juris* es la formulación para la tarea de una analítica de la trascendencia, es decir, como una fenomenología pura de la subjetividad del sujeto, y de hecho del sujeto como un sujeto finito.<sup>1063</sup>

Pues bien, si queremos entender finalmente las líneas fundamentales de este trabajo tendremos que preguntarnos ahora: ¿qué aporta Kant a esta metafísica de la subjetividad del sujeto? ¿Qué especial modulación adquiere esa metafísica en la obra de Kant? ¿Qué herramientas ha ofrecido Kant para *pensar* radicalmente la *trascendencia*? En definitiva, ¿por qué Kant, si es cierto lo que hemos dicho, tiene una relación especial con la legitimidad metafísica moderna? ¿Por qué, si es correcta la hipótesis de partida y son correctas las conclusiones extraídas de ella, es posible leer en Kant el molde metafísico de la objetividad moderna con mayor claridad que en otros autores?

---

F. Martínez Marzoa, "Heidegger y la historia de la filosofía", *Taula. Quaderns de pensament*, 13-14 (1990), p. 100.

<sup>1063</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 87.

### III.4.3. La objetividad moderna y el carácter dual de la síntesis *a priori*

A la luz de todo lo anterior, la respuesta a esta pregunta tiene que decir: si en Kant se puede leer el molde metafísico de la época moderna mejor que en otros autores es porque Kant ha perfilado con singular nitidez el *carácter dual* [conceptual y deíctico] del plano en el que se producía la reconstrucción normativa moderna, es decir, del plano de la subjetividad pura, y ha extraído de ello las consecuencias fundamentales. Expliquemos con mayor detenimiento qué quiere decir esto y qué relación tiene con el resto del trabajo.

Hemos dicho que todo pensar y todo decidir es siempre un acto concreto, puntual, singular de un sujeto. Toda acción (y el conocimiento es también una acción) de la subjetividad está por tanto radicalmente incardinada en eso que Karl Bühler llamaba el *origo* o punto cero del campo mostrativo: la tríada yo-aquí-ahora. Fijémonos ahora en cómo se determina ese origo.

Desde el punto de vista lingüístico, "Yo" es primariamente quien tiene la *palabra*. Pero como la palabra va cambiando siempre de usuario, porque la lengua no es un monólogo y tampoco puede serlo, y, como, además, cualquier criatura con competencia lingüística puede constituirse en usuario de la lengua resulta que cualquiera de ellos puede decir "yo", y que "yo" en realidad no es *nadie* (en particular), sino más bien *cualquiera*, es decir, *todos*. "Yo" es *cualquiera*<sup>1064</sup>. En efecto, YO señala primariamente a quien habla (que no tiene por qué ser una persona con nombre propio, sino solo *uno que habla, uno que razona*), y solo secundariamente, por la mediación de un conglomerado de procedimientos de identificación, a individuos personales, con nombre y apellidos<sup>1065</sup>. Cuando uno cambia y adopta otro papel en el juego lingüístico, *se lleva consigo el origo*. Quien tiene la palabra, tiene el origo.

Pues bien, esta dualidad entre "yo" y YO es la que la filosofía moderna ha asumido, de una manera muy peculiar, en Kant. En este sentido, tenemos que coincidir plenamente con J. Simon cuando afirma que Kant es el autor en el que la filosofía moderna *asume* por vez primera y de manera radical, esta dimensión:

---

<sup>1064</sup> En el capítulo sobre la certeza sensible ya citado, Hegel escribía: "cuando digo: *este Aquí, este Ahora, este individuo*, lo que estoy diciendo es todos los "estos", *todos los aquíes, todos los aboras, todos los individuos*; y lo mismo cuando digo: *yo, este yo individual*, lo que estoy diciendo es yo en general, es decir, *todos los Yo*; cualquiera es lo que yo digo: cualquiera es yo, *éste, yo individual*". Hegel 2006 (*op. cit.* en p. 156, nota 412), p. 202.

<sup>1065</sup> Ya en la primera página del capítulo dedicado al *campo mostrativo* (*Zeigfeld*) del lenguaje en su *Sprachtheorie*, afirma K. Bühler: "Auch 'ich' und 'du' sind Zeigwörter und primär nichts anderes". Bühler 1934 (*op. cit.* en p. 151, nota 342), p. 79.

Kant es ciertamente el primer filósofo que integra (con su crítica del concepto leibniciano de *substancia individual*) la dimensión *mostrativa* [*zeigende*] del lenguaje en la reflexión filosófica.<sup>1066</sup>

La explicación de la posibilidad de la síntesis *a priori* es "el asunto más importante e incluso el único"<sup>1067</sup> de una lógica trascendental. De hecho, la síntesis *a priori* es aquello "por lo cual existe propiamente toda la crítica"<sup>1068</sup>. Pero lo sintético *a priori*, como hemos tratado de mostrar a lo largo de este trabajo, tiene que ver con el carácter *dual* del plano de apertura de la objetividad. Si hay síntesis *a priori* es *porque* este plano tiene un carácter doble de espontaneidad y receptividad, de conceptualidad y deixis.

En efecto, esta doble articulación del plano de lo sintético *a priori* permite también entender cómo se configura, en general, la relación entre *necesidad* y *existencia* en el horizonte de la comprensión kantiana de la objetividad. Si toda existencia y toda singularidad están dadas de manera contingente, ¿cómo es posible que haya sobre la existencia leyes necesarias (tanto teóricas como prácticas)?

Hemos visto ya cómo se resuelve esta exigencia de compatibilidad entre *necesidad* y *existencia*, que atraviesa y articula el entero edificio de la ciencia moderna: la fenomenicidad de las cosas era la única manera de salvar la necesidad de sus relaciones<sup>1069</sup>, e insistíamos en que lo fundamental es precisamente que se trata de *relaciones*, nunca jamás de cosas o existencias aisladas. Si puede haber necesidad en el mundo de las cosas existentes, es porque las cosas no son cosas en sí mismas, sino "seres textuales sometidos a una gramática"<sup>1070</sup>, es decir, elementos de un texto cuyo contenido concreto es inanticipable pero cuyas condiciones de sentido y significado resultan determinables *a priori*. Las condiciones estructurales de la experiencia son, en efecto, determinables *a priori* porque el texto de la experiencia posible es *de iure*, no de facto, el texto producido por un solo enunciante. Esta exigencia de unidad sistemática que impone la compatibilidad recíproca de todas las posibles experiencias, y que posibilita el discurso de la lógica trascendental, se expresa en la teoría kantiana en el imperativo de que el "*yo pienso*" tiene que poder acompañar a todas las representaciones.

Ahora bien, este yo pienso, como se pone de manifiesto en la crítica kantiana de los *Paralogismos*, tiene un carácter deíctico. Para Kant es evidente que "el sujeto de

<sup>1066</sup> Simon 2003 (*op. cit.* en p. 19, nota 24), p. 27, nota.

<sup>1067</sup> KrV, A 154 / B 193.

<sup>1068</sup> KrV, A 14 / B 28.

<sup>1069</sup> Navarro Cerdón 2002 (*op. cit.* en p. 375, nota 906), p. 40.

<sup>1070</sup> *Ibidem*.

la inherencia es *caracterizado* mediante el yo que acompaña a nuestros pensamientos sólo de manera transcendental, sin notar la más mínima propiedad del mismo, sin conocer o saber nada en absoluto acerca de él"<sup>1071</sup>. El "yo" no es más que una representación simple y por sí misma "vacía de todo contenido"<sup>1072</sup>. De este "yo pienso" en cuanto unidad trascendental de la apercepción no puede ni siquiera decirse "que sea un concepto", y de dicha instancia "no podemos tener nunca, separadamente, el más mínimo concepto"<sup>1073</sup>.

La relación de la representación vacía "yo pienso" con "todo aquello que piensa" no es una relación de *subsunción* bajo el concepto de "ente pensante", como bien ha señalado J. Simon<sup>1074</sup>, sino un ejercicio de transmisión de lo que percibo en mí mediante la autoconciencia. En efecto, acerca "de un ser pensante" no puedo hacerme ninguna representación a través "de la experiencia externa, sino solamente mediante la autoconciencia", es decir, sólo a tomando a mi propio ser como ejemplo de ello, y "dichos objetos [otros seres pensantes] no son más que la transmisión [*Übertragung*] de esta mi conciencia a otras cosas, que sólo así pueden ser representadas como seres pensantes"<sup>1075</sup>.

¿Y por qué –podríamos seguir preguntando– Kant ha podido establecer con singular nitidez ese carácter dual? Porque Kant ha asumido con especial radicalidad la positividad no conceptual de la existencia, y la facticidad del sujeto, y con ello ha introducido en su análisis de la trascendencia la dimensión del *a priori* corporal, mundanal, de la subjetividad.

En efecto, hemos visto ya a lo largo de este trabajo cómo Kant asume la radical incardinación de la subjetividad dentro de un mundo dado, y cómo se hace cargo de las repercusiones sistemáticas de esa asunción. En III.2.1 hemos señalado de manera explícita cómo esto sucedía en el ámbito teórico, pero también hemos querido mostrar que la reflexión kantiana sobre lo práctico toma esta situación estructural como uno de sus pilares fundamentales. El único sujeto que puede ser moral, que puede ser justo, que puede decidir en virtud del principio supremo de la moralidad, es un sujeto radicalmente situado en el mundo y esto, aquí, quiere decir: radicalmente y de antemano atravesado por inclinaciones y fines dados. Toda la materia del querer, decíamos, procede del *Selbstliebe*.

El gesto peculiarmente kantiano, así, habría consistido en plantear la pregunta moderna por el ser desde la conciencia de este condicionamiento. Además, ello no es

---

<sup>1071</sup> KrV, A 355.

<sup>1072</sup> KrV, A 346 / B 404.

<sup>1073</sup> KrV, A 346 / B 404.

<sup>1074</sup> Simon 2003 (*op. cit.* en p. 19, nota 24), p. 28.

<sup>1075</sup> KrV, B 405.

una peculiaridad más del pensamiento kantiano, que podría alterarse sin perder lo esencial de él, sino que la entera dimensión de la subjetividad kantianamente entendida se despliega en ese movimiento de asunción y se puede decir, como muy bien ha señalado F. Kaulbach, que el nombre de "subjetividad" en Kant designa precisamente "el giro del pensamiento hacia la positividad de la situación cognoscitiva"<sup>1076</sup>. Este movimiento ha sido expuesto con la máxima claridad por J. M. Navarro Cordón:

La trascendentalidad es ciertamente un sobrepasamiento de lo empírico y a favor de lo empírico, como su posibilitación. Pero lo trascendental se distingue de lo trascendente justamente por eso, porque no se trata de irse a un lugar hiperfísico, sino de situarse más allá de sí mismo como sujeto empírico, en un plano puro que, sin embargo, es un plano de inmanencia, un plano 'mundano'.<sup>1077</sup>

Si la trascendencia se produce como dislocación interna de un sujeto empírico que está inmerso en el mundo, entonces la trascendencia se produce siempre y por principio desde un punto concreto y único de lo sensible, desde una dimensión de existencia irreductiblemente singular. Ahora bien, esa existencia singular, como hemos mostrado ya en la Sección I, es conceptualmente indeterminable, es decir, resulta inapresable mediante conceptos. O, mejor dicho, cuando se trata de apresar mediante conceptos, la determinación conceptual obtenida resulta ser válida no solamente para ese yo existente, sino para la multiplicidad de todos aquellos que puedan decir "yo". De hecho, el que todos los sujetos empíricos se encuentren en ese mismo plano común es lo que da su carácter *trascendental* a la subjetividad. El punto del campo mostrativo en el que investigo, hablo y decido no se puede describir conceptualmente en su especificidad, y ello abre un espacio de juego único y común, que es el espacio de la trascendencia. Como muy bien ha visto Josef Simon, "El 'carácter' *trascendental* de la subjetividad consiste de hecho en la indeterminabilidad conceptual del punto de vista deícticamente designado"<sup>1078</sup>.

Pues bien, el hilo conductor de esta tesis no ha sido otro que el intento de extraer las consecuencias fundamentales de esa indeterminabilidad conceptual del yo

<sup>1076</sup> Kaulbach 1963 (*op. cit.* en p. 20, nota 32), p. 475. Esta dimensión de la subjetividad trascendental, en efecto, fue especialmente subrayada por F. Kaulbach, quien escribía también: "Este punto de vista [el punto de vista de la subjetividad corporalmente condicionada] se corresponde con el discurso acerca de aquella subjetividad a la que Kant mismo caracteriza como la [subjetividad] trascendental". *Ibidem*.

<sup>1077</sup> Navarro Cordón 2002 (*op. cit.* en p. 375, nota 906), p. 42.

<sup>1078</sup> J. Simon, "Immanuel Kant (1724-1804)", en T. Borsche (ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie: von Platon bis Noam Chomsky*, Múnich, 1996, p. 242.

trascendental respecto de la evolución de la legitimidad histórica moderna. El carácter de mero pronombre que tiene el sujeto trascendental kantiano ha sido reconocido ya muchas veces por muchos estudiosos<sup>1079</sup>, y hasta aquí no hay nada de novedoso, pero –por lo que nosotros podemos saber– no se han extraído todavía todas las consecuencias que de ello se sigue. Para hacerlo era necesario reconocer el carácter dual de la trascendencia, puesto que el reconocimiento del carácter irreductiblemente deíctico de la trascendencia produce todas sus implicaciones teóricas sólo cuando se reconoce, al mismo tiempo, la *huella* que deja lo empírico en la estructura de toda trascendencia.

Si la tradición empirista había atado firmemente la intuición y lo empírico, de modo que todo lo basado en la intuición no podía producir sino *Erfahrungsurteile*<sup>1080</sup>, lo más característico de Kant consistirá precisamente en desatar ese nudo y liberar el espacio para el reconocimiento de una *sensibilidad pura*. En efecto, como escribe Kant en una nota al pie de los *Prolegomena*, "a nadie se le ocurrió que los sentidos también intuyesen *a priori*"<sup>1081</sup>, y sin embargo, en el reconocimiento de precisamente esa dimensión radica lo más característico de la investigación de la Kant. En este sentido, se puede decir sin exagerar que todo el misterio de la concepción kantiana de la objetividad está contenido dentro de esta fórmula, porque reconocer el hecho de que "los sentidos intuyan *a priori*" significa reconocer que pueden *establecerse* condiciones *a priori* acerca de lo que es irreductiblemente donación, es decir, deíctico. Y, de hecho, lo que puede establecerse *a priori* es precisamente que se trata de una dimensión de donación irreductible, una dimensión irreductiblemente deíctica y a la vez necesaria.

Lo cual quiere decir que el análisis de la subjetividad, y todas las estructuras de la objetividad, deben albergar en su interior un *bueco vacío* como testigo de su dependencia fáctica.

Pues bien, ha llegado el momento de explicitar todas las consecuencias que esto tiene para la comprensión del concepto kantiano de objetividad. Para ello confrontaremos los resultados de este trabajo con una concepción muy extendida acerca de cómo entiende Kant la objetividad. Para desarrollar esta confrontación

---

<sup>1079</sup> Sin ir más lejos, Josef Simon, en los pasajes citados en esta sección, o en otros como estos: "Mientras que esta demostración [la demostración psicológica de la unidad e inmortalidad del alma] parte del 'yo' como objeto, la partícula 'yo' significa según Kant sólo la primera persona gramatical, que en la reflexión 'yo pienso' rige el verbo 'pensar', es decir, que permite entender el 'pensar' como actividad desde el punto de vista de cada cual" (*ibidem*); "No está [el 'yo'] 'por' un nombre, que a su vez estaría 'por' una cosa; en este sentido no es un 'pronombre' en el lugar de una 'palabra de cosa', sino una partícula 'deíctica' o 'Zeigwort' como 'origo' en el 'campo mostrativo' del lenguaje" (*ibidem*).

<sup>1080</sup> Y el propio Kant siguió esta senda durante una cierta etapa de su pensamiento, como atestigua esta reflexión de los años 1764-1766: "Todos los juicios sintéticos son empíricos, y a la inversa". Reflexión 3738, Ak., XVII, 278.

<sup>1081</sup> *Prolegomena*, Ak., IV, 376, nota.



tomaremos como referente polémico la interpretación que aparece en las obras anteriormente citadas de B. Rousset y L. Ferry, que son, en este punto, magníficas representantes de una manera muy habitual de leer a Kant.

### El lugar de la validez universal y necesaria en Kant

Ambos autores consideran que la noción de "objetividad" sufre a manos de Kant una *transformación radical*, y en ello estamos absolutamente de acuerdo. Lo que no compartimos es la descripción de en qué consiste dicha transformación, y cómo está articulada internamente. De hecho, para ser todavía más concretos, consideramos que todavía tímidamente en Rousset, pero de manera explícita en Ferry, se toma como lo esencial lo que solamente es un fenómeno de superficie. Veamos en qué sentido.

El problema de la objetividad, afirma Ferry, es un problema estrictamente moderno, estrechamente vinculado con el llamado "problema del conocimiento", y que no se plantea ni puede plantearse antes de Descartes. Dicho problema se había planteado en la filosofía precrítica, y sobre todo en el cartesianismo, como el problema de saber si nuestras representaciones de objetos se corresponden o no con cómo son las cosas "en sí", fuera de la representación. Es decir, como el problema de asegurar que lo *exterior* a nosotros se corresponde con lo que poseemos en nuestro *interior* (llámese a esto lo mental, lo psíquico o de cualquier otra manera).

La famosa carta de Kant a Marcus Herz de 21 de febrero de 1772 constituye – como ha señalado A. Philonenko<sup>1082</sup> – un documento precioso para entender el acercamiento de Kant a esta cuestión, que contiene "la clave de todo el misterio" de la metafísica y que será sin duda una de las corrientes que alimentarán la KrV:

Al estudiar a fondo la parte teórica en toda su extensión, e incluyendo las relaciones mutuas de todas las partes, me di cuenta de que todavía me faltaba algo fundamental que yo, como tantos otros, había pasado por alto en mis largas investigaciones metafísicas, y que de hecho constituye la clave para todos los secretos de la metafísica que hasta ese momento había permanecido ocultos a ella misma. En efecto, me pregunté sobre qué fundamento reposa la relación que tiene con el objeto lo que en nosotros llamamos representación<sup>1083</sup>

<sup>1082</sup> A. Philonenko, *L'Œuvre de Kant*, vol. 1, París, 1972.

<sup>1083</sup> Ak., X, 130.

Ahora bien, el planteamiento de la cuestión en términos de exterioridad / interioridad, que es todavía el modo en que Kant lo plantea en esta carta a Herz, supone –como ha señalado Ferry también correctamente–, condenarla *a priori* a la insolubilidad<sup>1084</sup>. Pues bien, continua L. Ferry, Kant solucionará este *impasse* considerando que la objetividad de las representaciones consiste en su carácter de *validez universal*:

De ahí la revolución copernicana que se opera en la *Crítica de la razón pura* y que consiste en plantear la cuestión de la objetividad no en términos de *exterioridad* en relación con las representaciones, sino en términos de *universalidad* (o de validez universal) en la conexión de las mismas.<sup>1085</sup>

En efecto, según interpreta Ferry la transformación kantiana, la objetividad designaría en Kant no ya la correspondencia con el objeto, a la manera de la tradición, sino la *universalidad* de un juicio, y este sería entonces el sentido profundo de la revolución copernicana: lo subjetivo y lo objetivo no se opondrán ya como lo interior y lo exterior, ni como el “para nosotros” y el “en sí”, sino “como aquello que es válido solamente para mí y aquello que vale también para los demás”<sup>1086</sup>. Esta nueva teoría de la objetividad supondría por tanto, según la lectura de Ferry, y dicho en términos husserlianos, fundar la trascendencia en la inmanencia. Hasta aquí L. Ferry.

Pues bien, la *matización* a la que nos referíamos antes tiene que ver con lo siguiente. Es cierto que Kant supone una ruptura con la tradición y que sitúa el pensamiento de la objetividad sobre una nueva base, pero no es cierto, como afirma L. Ferry, que la objetividad se definirá ahora “por el carácter universalmente válido de ciertas relaciones”<sup>1087</sup>, es decir, por su carácter de validez universal.

En primer lugar, para poder ser objetivo, un juicio no solamente tiene que ser universalmente válido para todos los individuos que de hecho lo consideren (pues dicha universalidad podría ser meramente lo que Kant denomina una “universalidad por inducción”), sino para todos los individuos *posibles*. Para poder ser objetivo, por tanto, un juicio tiene que ser no solamente universal de *facto*, sino *universal y necesario*, como establece Kant en el § 19 de los *Prolegomena* (donde considera intercambiables

---

<sup>1084</sup> Y habría sido mérito del Heidegger de los años 1925-1930, como también correctamente señala Ferry, el mostrar la inconsistencia e insolubilidad de este planteamiento, que quedaría finalmente destruido con la noción de *In-der-Welt-sein* (véase sobre todo el §43 de SuZ). Y todo ello al margen de que el Heidegger de esta época incluya a Kant en la estela de los autores de la tradición, incapaces de penetrar en el fundamento ontológico último de los problemas tratados, e incluso niegue que haya habido revolución alguna en la filosofía moderna. Véase M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 174.

<sup>1085</sup> Ferry 2006 (*op. cit.* en p. 39, nota 70), p. 57.

<sup>1086</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>1087</sup> *Ibidem*.

los conceptos de "validez objetiva" y "universalidad necesaria"<sup>1088</sup>), y en la Introducción a KrV.

En cualquier caso, una vez hecha esta precisión, parece que la interpretación de Ferry es correcta. El texto clave sobre el que descansa esa lectura es el §18 de los *Prolegomena*:

porque cuando un juicio concuerda con un objeto, todos los juicios sobre el mismo objeto deben también concordar entre sí, y así la validez objetiva del juicio de experiencia no significa otra cosa sino la necesaria universalidad del mismo. Pero también a la inversa, si encontramos motivo para tener un juicio por necesariamente universal (lo cual nunca se basa en la percepción, sino en el concepto puro del entendimiento, bajo el cual está subsumida la percepción) debemos tenerlo también por objetivo, esto es, considerar que no expresa solamente una referencia de la percepción a un sujeto, sino una propiedad del objeto; pues no habría razón por la cual otros juicios hubieran de concordar necesariamente con el mío si no fuese la unidad del objeto, al cual todos se refieren, con el cual concuerdan, y por el cual por tanto deben concordar también entre sí.<sup>1089</sup>

En efecto, la bidireccionalidad parece claramente establecida por ese "*aber auch umgekehrt*": si un juicio es objetivo, entonces es universal y necesario, y si un juicio es universal y necesario, entonces es objetivo. Parece evidente que ambas nociones son idénticas y que la validez universal del juicio puede tomarse como definición de la objetividad, tal y como pretendía Ferry. B. Rousset no llega a hacer explícita esta identificación, pero sí la señala en un texto como el siguiente:

Los análisis anteriores permiten observar que todas estas definiciones son equivalentes y que su elemento común no es otro que el principio sobre el que reposa toda objetividad: podemos por tanto afirmar de aquí en adelante que la objetividad es la unidad sintética necesaria tal y que como se produce en el juicio cuyo concepto unificador o cópula es la categoría. [...] Pero, ¿es cierta la recíproca? ¿Constituye la unidad sintética necesaria ya objetividad? Sí, y por diversas razones.<sup>1090</sup>

<sup>1088</sup> *Prolegomena*, §19, Ak., IV, 298-299.

<sup>1089</sup> *Prolegomena*, Ak., IV, 298.

<sup>1090</sup> Rousset 1967 (*op. cit.* en p. 31, nota 56), p. 73.

Pues bien, pese a todas las apariencias, hay que decir que el tránsito entre una noción y otra es estrictamente *unidireccional*, y que la validez universal y necesaria del juicio *no* es una definición de la objetividad en Kant. En efecto, aunque la universalidad en todos los casos posibles, es decir, la "necesaria universalidad", sea extensionalmente intercambiable con la "validez objetiva", ésta sigue sin reducirse intensionalmente a aquella. "La universalidad del asentimiento [*Fürwahrhaltens*]", escribe Kant en el prólogo a KpV, "no prueba la validez objetiva de un juicio", sino que "la validez objetiva es lo que constituye el único fundamento de un acuerdo necesariamente universal"<sup>1091</sup>. El texto del §18 de los *Prolegomena* debe leerse, por tanto, en un sentido estrictamente *inferencial*: la objetividad de un juicio para Kant *no* consiste en su validez necesaria y universal, sino en expresar "una propiedad del objeto", pero de su validez necesaria y universal podemos *concluir* su objetividad, precisamente porque aquella es una consecuencia necesaria de ésta, y no habría razón por la cual otros juicios hubiesen de concordar necesariamente con el mío, si no fuese la unidad del objeto. Así pues, la objetividad en Kant *no consiste* en la validez necesaria y universal de un juicio. Es verdad que la validez necesaria y universal del juicio es un *indicio seguro* ("*sichere Kennzeichnen*", como reza KrV B4) de la objetividad, pero la objetividad no consiste en dicha validez.

Pero, entonces, ¿en qué consiste? ¿En qué lugar quedan entonces la necesidad y la universalidad kantianas, si hemos dicho que no constituyen definición de la objetividad? ¿Qué sentido sistemático tienen? ¿Cuál es su fundamento? Para responder a esta pregunta debemos volver al resultado obtenido en el apartado anterior, según el cual la teoría kantiana de la objetividad se basa en la asunción de un hueco vacío como centro de la investigación trascendental.

Hemos visto ya que el hecho de que la objetividad tenga que ver con un hueco vacío está relacionado intrasistemáticamente –véase III.2.1– con el fenómeno de la *dispersión* de la razón. En la medida en que la subjetividad está siempre encarnada en un cuerpo, y la conciencia del cuerpo está mediada por la *Welterfahrung*, la subjetividad existe, de hecho, bajo el régimen de una doble dispersión: a) está desperdigada en primer lugar en todos los puntos en los que alguien puede decir "yo", pero además, en segundo lugar, b) cada sujeto que puede decir "yo" está sometido a su vez a una dispersión interna por la que su apertura al mundo es en cada caso distinta. Así pues, la razón está diseminada, a lo largo de dos ejes, en una *pluralidad de casos*.

Comprender esto correctamente tiene especial importancia para entender la estructura general del pensamiento kantiano, pues todo lo anterior nos permite

---

<sup>1091</sup> KpV, Ak., V, 13.

comprender de una manera muy precisa, en efecto, la relación que hay entre la universalidad y necesidad del juicio, por un lado, y la objetividad, por otro. Aunque algunos intérpretes –como ya hemos visto– parecen identificar ambas cosas en un mismo nivel, lo que se desprende del análisis expuesto es que la “necesidad absoluta”, la validez necesaria y universal del juicio, que aparece siempre en Kant como correlato de la objetividad, es siempre solamente una consecuencia, un *síntoma*, un *indicio* (pero un indicio *necesario*) de ella. Detengámonos un momento en estos dos aspectos.

En primer lugar, la necesidad universal del juicio es, efectivamente, *solamente un indicio* de la objetividad, porque ni en la esfera teórica ni en la esfera práctica la objetividad *consiste* en la necesidad y universalidad del juicio, sino en otra cosa (en la esfera teórica consiste en la adecuación del juicio al objeto<sup>1092</sup>, y en la esfera práctica consiste en hacer lo que se debe porque se debe<sup>1093</sup>).

Ahora bien, en segundo lugar, la necesidad universal del juicio es un indicio *necesario* de la objetividad, es decir, un indicio que no deja lugar a error. En efecto, en virtud de la originaria unidad de espontaneidad y sensibilidad pura, puede afirmarse con seguridad que las determinaciones relacionadas con dicha unidad –esto es, las determinaciones “estructurales”– se cumplen necesariamente en *toda la pluralidad de casos* en los que se despliega y disemina, puesto que si no fuese así, no estaríamos hablando de “un caso” de lo estructural. Por tanto los juicios objetivos agotan –por definición– la pluralidad de casos posibles: *si* un juicio agota la pluralidad de casos posibles, *entonces* es, sin lugar a error, un juicio objetivo<sup>1094</sup>. Aquí –y no en ningún otro lugar– se sitúa la fundamentación originaria del carácter universal y necesario de lo sintético-*a priori* en Kant, y sólo entendiendo esto puede entenderse la insistente aparición de la noción de universalidad en *toda* la obra crítica.

---

<sup>1092</sup> Véase el capítulo III.1 y, en cualquier caso, la Reflexion 2155, Ak., XVI, 254: “La materia del conocimiento es el objeto. La concordancia con el objeto es la verdad”.

<sup>1093</sup> Véase el capítulo II. 2.

<sup>1094</sup> Alguien podría objetar lo siguiente: si la universalidad estricta es una consecuencia necesaria, pero sólo necesaria (y no suficiente), de la determinación moral, ¿cómo podemos pasar de aquella a esta? ¿Cómo podemos salvar el salto? ¿Cómo podemos garantizar que la universalidad estricta es también condición suficiente de la moralidad de la acción? En definitiva, ¿cómo podemos estar seguros de que no hay otra determinación de la moral que *también* tiene como consecuencia necesaria la universalidad estricta? La objeción de que podría haber otros juicios que no fuesen objetivos pero que también agotasen todos los casos y de que, por tanto, el salto hacia atrás no garantizaría la objetividad del juicio (es decir, la objeción de que aquí podríamos estar incurriendo en una falacia de afirmación del consecuente), se desecha, como ya hemos visto, indicando la distancia que hay entre “todos los casos” y “todos los casos posibles”. Cualquier coincidencia “casual” de un juicio no objetivo con un gran número de casos se puede desenmascarar eligiendo el adecuado contraejemplo posible. Por lo tanto, el *único* juicio que resiste todos los contraejemplos es el juicio objetivo.

Ahora bien, precisamente porque es un indicio necesario de la objetividad, y ofrece criterios infalibles de identificación, la necesaria universalidad no es solamente un mero dispositivo de búsqueda, sino que –en un sentido muy estricto– constituye para nosotros todo el *contenido* de la objetividad. El contenido de la objetividad se extrae del despliegue de la validez en la dispersión de los múltiples casos.

En efecto, éste modo de proceder es lo que está más hondo en el pensamiento de Kant y atraviesa absolutamente toda su reflexión, de manera más evidente en la filosofía práctica pero también toda la filosofía teórica: la validez teórica y la validez práctica son cosas únicas, concretas y puntuales (que un juicio concreto describa una situación concreta, que una acción concreta se haga por deber), pero precisamente por su carácter concreto, puntual y único *no* es posible de entrada suministrar criterios que permitan localizarlas e identificarlas. En efecto, a lo largo de toda la sección II hemos visto cómo se planteaba y cómo se resolvía el problema de la exposición de la ley moral, pero es que la objetividad teórica *también* se enfrenta a un problema de exposición. Por esta razón, es necesario encontrar *criterios de identificación* de las cosas constatadas. Y ahí es donde entran con toda su fuerza los "*sichere Kennzeichnen*" de KrV B4, esto es, las propiedades que hemos indicado ya: la universalidad y la necesidad del juicio.

Así pues, nos reafirmamos en nuestra tesis, frente a la de Ferry-Rousset: la validez necesaria y universal del juicio es un indicio seguro de la objetividad, y ese indicio es además único en su especie, pero la objetividad *sigue consistiendo en la conformidad a objeto*, y no en ninguna otra cosa. La transformación kantiana de la noción de objetividad *no* supera ni elimina el hecho de que, en el conocimiento, la última palabra la tiene siempre el objeto. Lo que sucede más bien es que este hecho es fundamentado por primera vez de manera crítica<sup>1095</sup>, donde "de manera crítica" quiere decir asumir que el conocimiento de las cosas sólo es posible en virtud de un conocimiento previo acerca del ser cosa<sup>1096</sup>). La validez (teórica y práctica) se despliega en una multiplicidad de casos, y en ese despliegue (o mejor dicho, en la conciencia de dicho despliegue) se obtienen los criterios de la objetividad. Pero no hay que olvidar en ningún momento que el verdadero interés radica en exponer la consistencia de la objetividad, *no* en defender una "moral universalista" o algo similar. La universalidad estricta de la ley es

---

<sup>1095</sup> Y así Heidegger pudo escribir: "el giro copernicano apenas conmueve al 'viejo' concepto de verdad, precisamente lo presupone, e incluso lo fundamenta por vez primera" (KPM, p. 13).

<sup>1096</sup> En el §3 del *Kantbuch* escribía Heidegger acerca de la revolución copernicana: "con ello Kant quiere decir: no 'todo el conocimiento' es óntico, y siempre qué éste [el conocimiento óntico] está presente, es posible solamente a través de un conocimiento ontológico" [...] "La apertura de lo ente (verdad óntica) gira en torno al desembozamiento [*Entbülltheit*] de la constitución ontológica de lo ente (verdad ontológica)" (p. 13).

un *indicio* que nos permite entender la ley práctica y operar con ella, y además un indicio seguro, infalible, porque constituye una consecuencia *necesaria* de la determinación moral. Es la consecuencia más visible, y más útil, porque despliega extensionalmente una cosa que era puntual, pero sigue siendo una consecuencia, y solamente una consecuencia.

De esta formalización de la multiplicidad de casos en los que está dispersa la razón surge la idea de un caso que contiene la forma y la esencia de todos los casos particulares. Ese caso especial contendrá solamente aquello que constituye a todos los casos como casos y, por tanto, en el proceso abstractivo que lleva hasta él habrán quedado excluidas todas aquellas cosas que distinguen a unos casos de otros. Entre ellas, por supuesto, todo tipo de identidades personales o pertenencias empíricas. Este lugar, que contiene la mera forma de los casos en los que la subjetividad está diseminada, es el lugar vacío de la trascendentalidad.

Ahora bien, si el yo trascendental que subyace y encarna las estructuras de objetividad no es nunca, como se ha mostrado insistentemente, un yo empírico, sino que es el *lugar vacío* en el cual se sitúa de hecho todo individuo particular cuando juzga objetivamente y por el solo hecho de juzgar así, y la razón está radicalmente diseminada, entonces el acceso a ese "lugar de objetividad" se cumplirá y se agotará en el *acto de subrogarse* en el "yo" que subyace a ambas estructuras. Los juicios de percepción, decíamos, expresan únicamente que *yo* percibo algo de cierta manera. Los juicios de experiencia, por el contrario, expresan que lo que *yo* percibo de cierta manera es objetivo, es decir, que algo *es* (y no solamente me lo parece) de cierta manera, y ello sólo es posible en virtud de que *yo* represento "un vínculo necesario"<sup>1097</sup> de las percepciones. Pues bien, ahora podemos entender ya dónde reside el fundamento originario de este desplazamiento. El paso del "yo percibo" a "esto es" (y por tanto, la eliminación del sujeto empírico del terreno de la objetividad) se produce precisamente en el trance de subrogación en ese hueco vacío constituido por el "yo deíctico"<sup>1098</sup>. Y sólo desde ese lugar brota verdadera necesidad, porque la verdadera "necesidad" no es más (ni tampoco nada menos) que la manifestación de lo estructural en la pluralidad de los casos en los que está diseminado. Veamos en qué sentido sucede esto.

---

<sup>1097</sup> KrV, A 177 / B 219.

<sup>1098</sup> Por lo que nosotros podemos saber, Josef Simon ha sido quien con más ahínco ha perseguido —en el contexto de su filosofía general del signo— una comprensión global del pensamiento de Kant en unos términos parecidos a los de este trabajo, y que resumimos ahora. La exposición más completa, sistemática y precisa de esta línea de investigación se encuentra en su reciente y ya citada monografía *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlín-Nueva York, 2003.

#### III.4.4 Objetividad como subrogación. El lugar de cualquier otro en el horizonte moderno de comprensión

Si el acto de subrogación en un lugar vacío a partir de la inmediatez empírica (tanto teórica como práctica) es –según todo lo anterior– el acto característico de la objetividad moderna, y la objetividad moderna se caracteriza por una cierta conciencia de este hecho, entonces debe ser posible mostrar cómo el mentado proceso de subrogación está a la base de los principios fundamentales aquí estudiados. Concretamente, y si la hipótesis es correcta, debe ser posible señalar en todos esos principios cómo la pauta de la normatividad emerge de la consideración de que la espontaneidad de la razón está siempre incardinada en el *origo* de su punto de vista particular.

Volvamos en primer lugar al principio de la relatividad general. En el capítulo III.3 dijimos que el principio de la relatividad general expresaba la exigencia metafísica fundamental de su época, en el sentido de que asumía, en efecto, radicalmente el principio de relatividad del movimiento. "Todo movimiento es, conceptualmente, un movimiento relativo: su constatación como movimiento depende de qué se considere en reposo"<sup>1099</sup>. Pues bien, ahora podemos apreciar, retrospectivamente, que esta afirmación es mucho *más exacta* de lo que parece a primera vista, y su exactitud radica en el adverbio "conceptualmente". Lo único construible conceptualmente sin resto es el aumento de distancias en sentido métrico, y con ello hemos establecido ya que hay movimiento, pero lo que no hemos dicho in podremos decir jamás es cuál de los dos cuerpos está "verdaderamente" en movimiento. ¿Por qué? Porque la constatación de un movimiento *qua* movimiento depende de "qué se considere en reposo" y dicha consideración es irreductiblemente *deíctica*. Es decir, depende enteramente de la *Welterfahrung* de la que hablaba Kant en el escrito de 1768. Ahora bien, las diferencias deícticas son precisamente las diferencias que han quedado puestas entre paréntesis al pasar a la pregunta por la trascendentalidad, es decir, al entrar en el lugar vacío de la objetividad. Se reconoce que cada sujeto está situado en una situación empírica distinta, y ello pertenece de suyo al concepto de lugar trascendental, pero al mismo tiempo se niega objetividad a todo lo que dependa –como la constatación del movimiento– de diferencias relativas a esas situaciones. Por lo tanto, estaba escrito que tenía que surgir un principio de la relatividad del movimiento, y que ese principio debía asumirse radicalmente y hasta sus últimas consecuencias. La asunción radical y hasta sus últimas consecuencias de ese principio es, como hemos mostrado ya (capítulo III.3), la teoría de la relatividad

---

<sup>1099</sup> Einstein 1916 (*op. cit.* en p. 380, nota 915), p. 55.



general. En efecto, ¿qué expresa la teoría de la relatividad general sino el derecho de todos los observadores (tanto inerciales como no inerciales) a participar en la constitución de la objetividad? Es decir, ¿qué otra cosa es la teoría de la relatividad general sino la plasmación –a nivel físico– de la exigencia de situarse en el lugar de todos para formular leyes de la naturaleza? Pues bien, podemos ver ahora con claridad que esa exigencia se basa en la constitución de la objetividad moderna en torno a un lugar vacío.

Pasemos ahora al imperativo categórico. Lo expuesto en la sección II puede resumirse aquí, para lo que ahora nos interesa, como una conjunción de dos situaciones: por un lado a) toda decisión se produce en un caso particular, y todo caso práctico está constituido por las particularidades de las circunstancias y los deseos individuales, que están dadas receptivamente en la sensibilidad. En este sentido resulta imposible formular la pregunta por la validez de la decisión en general sin recurrir, de algún modo u otro, a expresiones con referente singular. Por otro lado, b) la pregunta por el principio supremo de la moralidad se situaba en el plano del deber en general, es decir, en un plano en el cual no es posible *anclar* el origen del caso particular a ninguna “realidad concreta”. Es decir, que la decisión está radical y necesariamente incardinada en el *origo* de su caso particular y al mismo tiempo ese origen no puede ser fijado como uno en particular. Por lo tanto, en la decisión hay un elemento necesariamente deíctico. Además, resulta imposible parafrasear ese elemento partículas en términos no deícticos, es decir, resulta estrictamente ineliminable so pena de perder el sentido original de la pregunta por el deber en general.

Pues bien, podemos entender ahora las graves consecuencias de esta situación. Precisamente porque la tríada yo-aquí-ahora (que apunta a una absoluta particularidad y concreción, pero depende del contexto) ha de valer (si vale) como tal –es decir, independientemente de que el contexto de enunciación sea éste o aquel– se desprende que cualquier decisión que yo tome en cualquier yo-aquí-ahora, ha de ser válida (si es válida para mí) también para todo ente racional posible en todo momento posible y todo posible lugar. Allí donde haya alguien (en la Tierra y fuera de ella, en todos los siglos pasados y en todos los venideros) que pueda decir “yo” (es decir, “así quiero decidir yo también”) allí ha de ser válida también esa decisión<sup>1100</sup>. Y si no puede serlo, entonces no es válida como decisión.

---

<sup>1100</sup> Esto puede ayudar a entender lo que dice Kant en ciertos lugares, como por ejemplo, el siguiente pasaje de GMS: “[...] esta dignidad (prerrogativa) por delante de todos los seres meramente naturales lleva consigo tener que tomar sus máximas siempre desde el punto de vista de sí mismo, pero a la vez también de cualquier otro ser racional como legislador (seres que por eso se llaman también personas)”. GMS, Ak., IV, 438.

Se descubre con esto, como vimos en III.3, que la decisión es una cosa de una naturaleza tal que, *si es válida, entonces es universalmente válida*<sup>1101</sup>. Y por eso (y solo por eso<sup>1102</sup>) podemos utilizar este último rasgo como indicio seguro de lo primero. La *validez estrictamente universal* es un indicio seguro de la validez de una decisión, del mismo modo que la necesidad y universalidad estricta son "*sichere Kennzeichen*" de que nos encontramos ante un conocimiento *a priori*. Puesto que todas las decisiones válidas son universalmente válidas, es posible construir un procedimiento *indirecto* de determinación de la validez de la decisión basado en este rasgo.

Por tanto, la pregunta por la validez en general de mis acciones se puede formular también, sencillamente, así: "¿puedo querer yo así?". Siempre que se recuerde que el "yo" que aparece en la pregunta no soy yo personalmente ni nadie (en particular), sino más bien el mero lugar vacío de un YO gramatical en el que han de poderse subrogar *todos* los hablantes de la lengua<sup>1103</sup>. Esa es en definitiva la respuesta: que a la pregunta sobre la validez de mis acciones sólo puedo contestar *yo*, a condición de que no sea *yo* sino YO –todos, nadie– el que contesta. Y además el modo en el que me contesto es precisamente preguntarme sólo si YO *puedo* querer la acción.

Situémonos por último en la esfera jurídica. Como vimos ya en su momento, el radio jurídico de acción –lo que cada persona tiene derecho a hacer– se definía kantianamente en virtud de la compatibilidad de dicho radio con la existencia del *mismo* radio para el conjunto de los individuos de una sociedad. El principio universal del derecho se definía precisamente como aquel principio capaz de permitir la coexistencia de la libertad de todos según leyes universales. Pues bien, también en este caso podemos ver ahora el trabajo subterráneo de la subrogación. El desplazamiento de la cuestión de la legitimidad jurídica al plano de la mera compatibilidad de todos los arbitrios no es sino el desplazamiento de dicha cuestión al plano trascendental en el que se asume el carácter déictico de la partícula "yo". Y la inserción de ese plano en el ámbito de la mera acción física (en el que la intención no genera diferencias) produce por sí solo un principio de exclusión de las acciones.

---

<sup>1101</sup> Un rasgo similar y relacionado con este es el que señala Gerold Prauss en su artículo "Für sich selber praktische Vernunft", en O. Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperatives Kommentar*, Frankfurt, 1989, p. 261, cuando afirma que la voluntad es una "cosa" tal que, si es buena, es absolutamente y sin condiciones buena, y si es mala, es absolutamente y sin condiciones mala.

<sup>1102</sup> El recíproco es analíticamente cierto y no merece mayor atención: si una decisión es universalmente válida, entonces es válida en todos los casos, y por tanto, también en este caso.

<sup>1103</sup> La única condición exigida para la subrogación es que se trate de la *misma* decisión, y la identidad de la decisión está regulada, como ya vimos, por la noción de *máxima*: es precisamente la descripción de la decisión a la que me enfrente la que se constituye en criterio de la posibilidad de subrogación de los hablantes, y la condición bajo la cual un posible hablante se hace usuario de mi frase. Véase el capítulo III.3.

Estas indicaciones, creemos, bastan para mostrar lo que queríamos mostrar (y que ahora, por tanto, consideramos suficientemente probado), a saber: que los principios fundadores de la legitimidad moderna son *precisamente aquellos* principios que asumen como núcleo interno la exigencia de subrogación en el lugar vacío de la objetividad que brota del análisis kantiano. Para terminar, no obstante, esta descripción y obtener una imagen completa del círculo de nociones que constituyen la objetividad moderna tenemos que examinar ahora el procedimiento por el cual se produce, en concreto, esa subrogación.

Hemos dicho que el núcleo de la idea moderna de objetividad consiste en la exigencia de acceder al lugar vacío desde el cual se emiten normativamente juicios objetivos. Según todo lo anterior, el procedimiento para acceder a ese lugar vacío y producir la subrogación que garantiza la objetividad del juicio *no* puede ser otro que la *des-individualización*, esto es, la abstracción de todos los rasgos particulares que diferencian mi situación respecto de la de "cualquier otro" que se encuentre en una situación *como la mía*. Y efectivamente sucede tal cosa: la oposición entre "mi situación" y "una situación como la mía", entre "yo (con mi nombre y apellidos)" y "cualquier otro como yo" (en cuanto deíctico) es la distancia fundadora y originaria y, de hecho, no es exagerado decir que en esta distancia asienta sus cimientos el entero edificio de la objetividad moderna.

Pues bien, esta diferencia y las condiciones de paso de lo uno a lo otro son tratadas por Kant en el §40 de KU, al hilo del análisis del "sano entendimiento común", y no es en absoluto casual que Kant formule estas condiciones en el lugar de su obra en el que lo hace. Si la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* definían el suelo, el terreno, sobre el que se pueden reconstruir los edificios de la ciencia, la ética y el derecho, y al mismo tiempo suministraban los planos de esos edificios, la *Crítica del Juicio*, sin embargo, no proporciona los planos de ningún edificio. Y si en Kant hay dos teorías de la objetividad (la objetividad teórica y la objetividad práctica)<sup>1104</sup>, dos metafísicas correspondientes (metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres), sin embargo hay *tres* "críticas". Este desfase tan extraño se debe a que *no* hay, dice Kant, una tercera esfera de objetividad. La *Crítica del Juicio* no añade el estudio de un suelo y unos planos nuevos, sobre el que se levantaría un tercer edificio, sino que explora el suelo sobre el que están construidas las dos primeras críticas. Pero como las dos primeras críticas eran ya un estudio sobre el terreno en el que puede florecer la ciencia, la ética y el derecho, esta tercera crítica será el estudio del fundamento de los fundamentos, el estudio no ya de los planos, sino de los sótanos de los edificios, es decir, del *subsuelo* de la objetividad moderna. Si

<sup>1104</sup> Véase el apartado II de la *Einleitung* de 1790 a KU.

la "crítica" de Kant consiste en rastrear el suelo de la objetividad, la *Crítica del Juicio* es la "crítica de la crítica". La *Crítica del Juicio* no levanta ningún edificio, pero a cambio de ello penetra en lo más hondo de la objetividad.

No es, por tanto, en absoluto trivial que el análisis de la subrogación nos haya llevado a la *Crítica del Juicio*. Si las dos primeras críticas estudiaban, respectivamente, las condiciones de posibilidad de la experiencia (el conocimiento) y las condiciones de posibilidad de la decisión, la tercera crítica tendría que estudiar algo así como las condiciones de posibilidad de que haya condiciones de posibilidad del conocimiento y de la decisión. Es decir, las condiciones de posibilidad de que haya algo así como discurso filosófico.

El sano entendimiento común (*gemeine Menschenverstand*) recibe el nombre de sentido común o *sensus communis*, el cual debe entenderse como la idea de una facultad de juzgar que a la hora de reflexionar toma en consideración en el pensamiento el modo de representación de todos los demás sujetos (*a priori*), y cortocircuita, por así decirlo, la tendencia a "objetivar" las condiciones subjetivas de juicio. Pero el único modo de conseguir tal cosa, dice Kant, es

atener el juicio a otros juicios no tanto reales cuanto más bien meramente posibles y ponerse en el lugar de cualquier otro, haciendo abstracción de las limitaciones que acompañan casualmente a nuestro propio enjuiciamiento, lo cual, a su vez, se realiza apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación<sup>1105</sup>.

Ahora bien, ¿qué está formulando aquí Kant? ¿Qué formulan las máximas del sano entendimiento común? El §40 de KU y la teoría del *sensus communis* que en él se expone<sup>1106</sup> ha recibido mucha atención por parte de los investigadores, y al mismo tiempo ha sido objeto de las interpretaciones más dispares. La ya clásica interpretación de H. Arendt<sup>1107</sup> hacía hincapié en su vinculación con un modelo intersubjetivo de racionalidad especialmente apto para pensar la esfera de "lo

---

<sup>1105</sup> KU, Ak., V, 294.

<sup>1106</sup> Y cuyas máximas se reproducen también en la *Anthropologie*, como preceptos para acceder a la sabiduría [*Weisheit*], Ak., VIII, 200, y en la *Logik-Jäsche*, Ak., IX, 17 y 56-57.

<sup>1107</sup> Que puede encontrarse en *The Crisis in Culture: its Social and its Political Significance* (recogido en *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, 1968, 2ª ed. aumentada), en la que KU se menciona por primera vez como expresión de un modelo de racionalidad adecuado a la esfera pública, pero sobre todo en las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1982; ed. esp.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, 2005, donde Arendt analiza, en clave de filosofía política, los párrafos 39, 40 y 41 de KU.

político". Otros comentaristas han visto en KU §40 un manifiesto *avant la lettre* a favor de la hermenéutica, la teoría de la comunicación y la ética discursiva<sup>1108</sup>, la exposición de los "principios del pensar independiente y comunicable en comunidad"<sup>1109</sup> o la asunción por parte de Kant de un ideal de *humanitas* que se remonta a la tradición de los clásicos romanos y sus comentaristas<sup>1110</sup>. Por otro lado, algunas de estas interpretaciones –como las de J. Rawls, J. Habermas o W. Kersting– han creído poder ver en ella una prefiguración de la percepción contemporánea sobre la justicia. V. Gerhardt ha señalado este fenómeno con gran claridad: cuando el lector moderno lee el KU §40 nota que lo de "modo de pensar ampliado" tiene que ver con la justicia<sup>1111</sup>.

Sin embargo, el contexto inmediato en el que se inscriben las observaciones de KU §40 es el contexto de la oposición entre el "pluralismo" del *senus communis* y el "egoísmo" del *sensus privatus* como "modos de pensar"<sup>1112</sup>. El "egoísmo lógico" hace que uno "considere el acuerdo del juicio propio con los juicios de otros como un criterio superfluo de la verdad"<sup>1113</sup>, es decir, que considere "innecesario verificar su juicio en el entendimiento de otros"<sup>1114</sup>. "Cada clase particular de individuos", afirma Kant, "tiene su propio horizonte en relación con sus facultades de conocimiento específicas, sus fines y puntos de vistas"<sup>1115</sup>, y, de hecho, la determinación de este horizonte privado "depende de varias condiciones empíricas y consideraciones especiales, como por ejemplo de la edad, del sexo, de la posición social, del modo de vida, etc."<sup>1116</sup>.

Pues bien, lo que expresan las máximas de KU §40 es la conciencia de que en el horizonte privado que siempre acompaña al juicio se trata, en efecto, de un horizonte *meramente privado*, y no necesariamente válido para todos como tal. En la

<sup>1108</sup> H. Leitner, *Systematische Topik. Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie*, Wurzburg, 1994, p. 334.

<sup>1109</sup> Gerhardt 1995 (*op. cit.* en p. 234), nota 627.

<sup>1110</sup> Dumouchel (1994), Kaboré (2001), y Recki (2001).

<sup>1111</sup> Gerhardt 1995 (*op. cit.* en p. 234, nota 627), p. 193.

<sup>1112</sup> "El egoísmo sólo se puede oponer al pluralismo, esto es, al modo de pensar que consiste en no tomarse a uno mismo y comportarse como si abarcase al mundo entero dentro de sí, sino considerase como un mero ciudadano del mundo y comportarse como tal" (*Anthropologie*, Ak. VII, 130). Y también este texto: "El único síntoma universal de la locura es la pérdida del *sentido común* y el *sentido privado lógico* que se pone en su lugar, [...] Pues es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por la misma razón, de la sanidad de nuestro entendimiento, el que confrontemos éste con el *entendimiento ajeno*, y no nos *aislemos* con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos *públicamente* con nuestra representación privada. [...] Aquel que no se vuelve en ningún caso a esta piedra de toque, sino que se le mete en la cabeza reconocer por válido el sentido privado sin o incluso contra el sentido común, está expuesto a que los pensamientos le hagan víctima de un juego en que no se vea, proceda ni juzgue en un mundo común con los demás, sino (como en los sueños) en un mundo propio y aislado". *Anthropologie*, Ak., VII, 219.

<sup>1113</sup> *Logik-Jäsche*, Ak., IX, 80.

<sup>1114</sup> *Anthropologie*, Ak., VII, 128.

<sup>1115</sup> *Logik-Jäsche*, Ak., IX, 41.

<sup>1116</sup> *Ibidem*.

medida que expresan esta conciencia, permiten cortocircuitar el flujo de sentido que, de manera natural, unía "lo empírico" y "lo racional".

Y precisamente porque expresan una conciencia tal creemos, a la luz de lo expuesto en este trabajo, que se queda muy corto decir que en KU §40 emerge una definición de lo político, o una definición de lo que significa "justicia", e incluso una caracterización de lo que significa "pensar de manera independiente". Lo que en KU §40 emerge es mucho más grave y profundo que todo eso, y si ello tiene relación con lo que significa para nosotros "justicia", "política" o "pensamiento independiente" es porque "justicia" y "política" y "pensamiento independiente" –en su sentido más auténtico– tienen también su fundamento en la esencia de la época histórica moderna.

En efecto, lo que sale a la luz en KU §40 son las *condiciones* (necesarias y suficientes) de la exigencia de *subrogación* situada a la base de la objetividad moderna, es decir, las condiciones de acceso al lugar vacío desde el que se produce –en este paradigma histórico– objetividad. Esto, y no otra cosa, es lo fundamental, y es lo que explica a) que el lector actual perciba en este pasaje cierta relación con el concepto de "justicia" y b) que la relación entre la filosofía política del siglo XX y KU §40 siga siendo, a pesar de lo indicado más arriba, absolutamente real<sup>1117</sup>.

Las tres máximas del sano entendimiento común tienen como hilo conductor la conciencia de que el punto de vista de la razón es siempre y no puede ser nunca otra cosa que el punto de vista único y singular que en cada caso la razón asume, y ello supone –como hemos intentado mostrar a lo largo de este trabajo– una completa revolución en el concepto de "objetividad". Veamos ahora un último aspecto de esta revolución: la teoría kantiana del tener-por-verdadero [*Für-wahr-balten*].

En efecto, una de las expresiones más claras y desnudas de este aspecto de la transformación kantiana del concepto de objetividad se encuentra en la teoría general del *Für-wahr-balten*, y esta es la razón de que algunos autores, como Josef Simon, hayan querido ver en este desplazamiento la clave de la superación kantiana del dogmatismo<sup>1118</sup>. Y es que algo muy grave comparece en la oposición kantiana entre "*Überzeugung*" (convencimiento o convicción) y "*Überredung*" (persuasión). Al comienzo

---

<sup>1117</sup> En la medida en que la filosofía política del siglo XX (empezando por J. Rawls) ha diseñado distintos mecanismos (como el "velo de la ignorancia") para conseguir los mismos efectos que Kant adscribía al "sano entendimiento humano". Sobre esto véase V. Gerhardt 2005 (*op. cit.* en p. 440, nota 315), pp. 191-195.

<sup>1118</sup> Concretamente J. Simon da una especial importancia al hecho de que Kant haya elevado el *Für-wahr-balten* "al rango de principio de la objetividad". Y lo ha hecho, según esta lectura, en la medida en que en Kant "el sujeto accede a una experiencia objetiva a partir de la percepción subjetiva porque considera lo dado como determinado, aplicándole una de las categorías del entendimiento, y llega así a un final en su determinación". Simon 1998 (*op. cit.* en p. 19, nota 24), p. 141.

de la Tercera Sección del Canon de KrV<sup>1119</sup>, titulada "Acerca de la opinión, el saber y la creencia" ["*Vom Meinen, Wissen und Glauben*"], ambos términos son caracterizados como tipos del *Für-wahr-halten*:

Cuando [el juicio] es válido para todos aquellos que poseen razón, entonces el fundamento del mismo es objetivamente suficiente, y el tener-por-verdadero se denomina entonces *convicción* [*Überzeugung*]. Si tiene su fundamento solamente en la particular constitución del sujeto, entonces se llaman *persuasión* [*Überredung*].<sup>1120</sup>

La delimitación se establece en virtud de si el juicio está basado en algo que es "válido para todos" [*für jedermann gültig*] o que puede variar según la "particular constitución del sujeto" [*die*] *besondern Beschaffenheit des Subjects*. Ahora bien, ¿qué es esa "particular constitución del sujeto" sino el conjunto de rasgos empíricos que han sido evacuados para la constitución de la objetividad moderna? En efecto, todo aquello que "yace únicamente en el sujeto" particular, tiene únicamente validez privada, y el juicio resultante de ello *no* puede comunicarse:

La persuasión es una mera apariencia, porque el fundamento del juicio, que yace únicamente en el sujeto, se toma por objetivo. De ahí que un juicio semejante también posea solamente validez privada, y que el tener-por-verdadero no pueda en este caso comunicarse. Pero la verdad se basa en la concordancia con el objeto, en vista del cual los juicios formulados por cualquier entendimiento acerca del mismo han de ser coincidentes (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). La piedra de toque del tener-por-verdadero que permite distinguir la convicción de la mera persuasión es por tanto, externamente, la posibilidad de comunicar lo mismo, y de considerar válido ese tener-por-verdadero para la razón de todo hombre; pues entonces es al menos de suponer que la causa de la coincidencia de todos los juicios, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, consistirá en el fundamento común, a saber, en el objeto, con el cual, por ello, todos concordarán y de esa manera demostrarán la verdad del juicio.<sup>1121</sup>

<sup>1119</sup> Y paralelamente en la introducción de la *Logik-Jäsche* y en el 90 de KU, que constituyen –junto con el Canon– los *loci* de la teoría kantiana del "tener-por-verdadero".

<sup>1120</sup> KrV, A 820 / B 848.

<sup>1121</sup> KrV, A 820 / B 848-849.

Pero si las condiciones de la objetividad coinciden con las exigencias que están a la base de los principios kantianos de universalidad, y juzgar es una acción en sentido propio, entonces el juicio objetivo (tanto teórico como práctico) podrá expresarse como la aplicación del imperativo categórico a la acción del *Für-wahr-halten*. Así lo ha hecho Josef Simon:

En la "autoconservación" [*Selbsterhaltung*] de la razón de la que habla *Was heisst: Sich im Denken orientieren*, Ak., VIII, 146, nota) se trata de la cuestión de si la máxima (subjética) del tener-por-verdadero puede al mismo tiempo convertirse en "principio universal" del uso de la razón, esto es, de una aplicación del "imperativo categórico" a la acción del tener-por-verdadero, es decir, de su legitimación ética. En eso se basa en último término la "objetividad" del juicio construido en cada caso; este punto de vista ético le arranca de la arbitrariedad. La "ilustración" como objetivo de la crítica es la moralidad en el tener-por-verdadero en relación con los principios subjetivos (máximas) mediante los que se rige dicho tener-por-verdadero en cada caso concreto.<sup>1122</sup>

Con esto queda suficientemente claro, creemos, lo que queríamos indicar. Y lo que hemos intentado mostrar, en definitiva, es que la asunción histórica de la legitimidad metafísica moderna tenía que desencadenar, en virtud precisamente de dicha indeterminabilidad, una transformación radical de las estructuras de objetividad vigentes, y que dicha transformación sólo podía producirse en determinadas direcciones.

---

<sup>1122</sup> Simon 1996 (*op. cit.* en p. 440, nota 1078), p. 238.



## APÉNDICE.

**Unidad y dimensión subjetiva de la razón kantiana. Los otros nombres de la subrogación**

Por la propia delimitación del objeto de esta investigación (véase la Introducción) y, al mismo tiempo, por el modo que hemos elegido de enfocar dicho objeto, varias cuestiones han tenido que quedar fuera en relación con la exégesis de Kant. Este no es tampoco el lugar para colmar ese vacío. A continuación nos limitamos a señalar algunas de las cuestiones que nuestra investigación no ha alcanzado a tratar e indicamos cómo, a nuestro parecer, podrían incorporarse al planteamiento aquí expuesto en una investigación posterior. Nos referimos fundamentalmente a: a) el problema de la unidad de la razón, b) el análisis de la dimensión "subjetiva" de la razón kantiana, y c) el modo en que estas dos cuestiones están relacionadas entre sí y con la cuestión de la unidad interna de KU.

Como se indicó en la Introducción, y como es fácil constatar, nuestra investigación se ha detenido, digámoslo así, en el lugar sistemático en el que terminan las "analíticas" de KrV y KpV. Sin embargo, la propia evolución de estas "analíticas" de la objetividad obligó a Kant a escribir una "tercera analítica". De hecho, el concepto de *subrogación*, que nosotros hemos querido situar a la base de la teoría kantiana de la objetividad en la última parte de la investigación, no recibe su tratamiento sistemático en ninguna de las dos primeras críticas, sino en KU y, como se ha podido ver, no hemos tenido más remedio que entrar en KU §40 para cerrar la reconstrucción de dicho concepto, por mucho que inicialmente nos hubiésemos prohibido saltar el estrecho círculo textual de KrV-*Prolegomena*-KpV-GMS. Esta situación es muy reveladora de la arquitectura interna de la filosofía kantiana, e implica que una importante línea del pensamiento kantiano ha quedado solapada en nuestra investigación. Recordemos mínimamente su ubicación.

La línea de pensamiento a la que nos referimos atraviesa las Dialécticas de las primeras Críticas y va ganando densidad y vertebrándose a lo largo del proyecto crítico hasta estallar y exigir un tratamiento propio, en 1790, bajo la denominación de una *Kritik der Urteilkraft*. Esta línea no es otra que el hilo conductor del problema de la unidad de lo teórico y lo práctico, es decir, la cuestión de la *unidad de la razón*.

Ahora bien, si es posible y legítimo plantear la cuestión de la unidad de la razón, la *Introducción* de KU nos muestra que esa cuestión debe plantearse como pregunta por un "posible efecto de la libertad en la naturaleza":

La esfera del concepto de la naturaleza, bajo una, y la del concepto de la libertad, bajo la otra legislación, están apartadas completamente de todo influjo recíproco que (cada uno según sus leyes fundamentales) pudieran tener una sobre otra, por el gran abismo que supera lo suprasensible de los fenómenos. El concepto de libertad no determina nada referente al conocimiento teórico de la naturaleza; el concepto de la naturaleza, igualmente, nada referente a las leyes prácticas de la libertad, y en ese sentido es, pues, imposible hacer un tránsito de una a otra esfera. Pero si bien los fundamentos de determinación de la causalidad, según el concepto de libertad (y las reglas prácticas en él contenidas), no están puestos en la naturaleza, y lo sensible no puede determinar lo suprasensible del sujeto, sin embargo, lo contrario (no ciertamente refiriéndose al conocimiento de la naturaleza, pero sí a las consecuencias de lo suprasensible en ella) es posible, y ya está contenido en el concepto de una causalidad por libertad, cuyo efecto, según aquellas tres leyes formales, debe ocurrir en el mundo, aunque la palabra *causa*, empleada de los *suprasensible*, significa solamente el *fundamento* para determinar la causalidad de las cosas naturales a un efecto conforme con sus propias leyes naturales, pero al mismo tiempo de acuerdo con el principio formal de las leyes de la razón, con lo cual, si bien no se puede considerar la posibilidad, por lo menos no se puede rechazar con suficiente fuerza, la objeción de una supuesta contradicción. El efecto, según el concepto de la libertad, es el fin final; éste (o su fenómeno en el mundo sensible) debe existir, para lo cual la condición de posibilidad del mismo en la naturaleza [...] debe ser presupuesta.<sup>1123</sup>

Se trata, pues, de la realizabilidad *de iure* del "fin final". Sólo puede haber unidad de la razón, en efecto, si la naturaleza muestra una cierta disponibilidad a acoger la forma que la razón práctica le impone, esto es, si alberga la *posibilidad a priori* de determinarse

---

<sup>1123</sup> KU, IX de la Introducción, Ak., V, 195-196. En lo que sigue, y en cuanto a las traducciones de los textos de Kant de la *Crítica del Juicio* y de la *Erste Einleitung* a la *Crítica del Juicio*, que solamente ahora se citan con cierta frecuencia, hemos tomado especialmente en cuenta la traducción clásica de M. García Morente (1914) en el primer caso y la reciente traducción de N. Sánchez Madrid (Madrid, 2011) en el segundo caso. Ello quiere decir que en muchas ocasiones las variaciones respecto de estas traducciones son mínimas, e incluso en algunos inexistentes. Sirva esto como advertencia a todo lo que sigue.

de acuerdo con una facultad puramente intelectual. Por tanto, y a despecho de la inconmensurabilidad de los dos regímenes de objetividad establecidos en las Analíticas de KrV y KpV<sup>1124</sup>, hay que plantear un problema del tránsito [Übergang], puesto que el fin final "debe existir".

Ahora bien, la deducción de la realizabilidad *de iure* del fin final tiene lugar, como indican ambas versiones de la Introducción de KU, mediante el reconocimiento de una dimensión de *finalidad* en la naturaleza que sin embargo no quebranta los principios de la ontología general alcanzada antes. Este finalismo que, en la primera parte de la obra, aparecerá como un "idealismo de la finalidad subjetiva de la naturaleza y del arte"<sup>1125</sup> constituye un "principio transcendental del Juicio" y como tal "necesita también una deducción transcendental"<sup>1126</sup>.

Es verdad que en el Apéndice de la "Dialéctica transcendental" de KrV había aparecido ya una figura de la finalidad al hilo de la "deducción transcendental de las ideas de la Razón", deducción que resultaba por cierto imprescindible para "la consumación del negocio crítico de la Razón pura"<sup>1127</sup>. Aunque no era la única aparición del concepto de "finalidad" en la KrV<sup>1128</sup>, sí es la más significativa en el camino de la reconstrucción de la problemática de la unidad de la razón. Pero lo que en aquel momento surgía –a saber, una dimensión de transcendentalidad meramente *subjetiva*– no recibiría una tematización explícita y sistemática hasta la "estética" de KU, y más exactamente hasta la "Analítica" de los "juicios de belleza". En efecto, lo

<sup>1124</sup> Incomensurabilidad que la KU no hace más que reafirmar, utilizando ahora la nomenclatura de las esferas [*Gebiet, ditio*] y el territorio [*Boden, territorium*]. Entendimiento y razón instituyen sendas esferas en el territorio único de la experiencia posible, sin que ninguna de ellas influya en lo más mínimo en la otra. En efecto, "que esas dos esferas diferentes [...] no constituyan *una sola*, se debe a que el concepto de la naturaleza, al representar sus objetos en la intuición, los representa, no como cosas en sí mismas, sino como meros fenómenos, y, en cambio, el concepto de la libertad representa en sus objetos una cosa en sí misma, pero no lo hace en la intuición, y, por lo tanto, ninguno de los dos puede producir un conocimiento teórico de su objeto como cosa en sí (ni aun del sujeto que piensa), que sería lo suprasensible, bajo lo cual hay que poner, sin duda, la idea de la posibilidad de todos esos objetos de la experiencia, siendo, sin embargo, imposible elevarla y extenderla hasta un conocimiento" (KU, §2, Ak., V, 175). Entre naturaleza y libertad se extiende, en definitiva, "un abismo incalculable" [*eine unübersehbare Kluft*] (*ibidem*).

<sup>1125</sup> Véase KU, V de la Introducción y KU §58.

<sup>1126</sup> KU, V de la Introducción, Ak., V, 182.

<sup>1127</sup> KrV, A 669-670 / B 697-698

<sup>1128</sup> Pues cabe al menos añadir dos lugares sistemáticos importantes. Por un lado, y todavía en la *pars destruens* de la Dialéctica, la Sección Sexta del "Ideal de la razón pura", que lleva por título la "Imposibilidad de la demostración fisicoteológica" de la existencia de Dios (KrV, A 620-30 / B 648-658), se había pronunciado ya sobre uso de la "finalidad" en relación con los fenómenos naturales, limitando su aplicación al uso empírico. Por otro lado, también la "Doctrina transcendental del Método", en sus capítulos del "Canon" y la "Arquitectónica de la Razón pura", recuperaba el concepto de finalidad para articular las conexiones entre teología y teleología (en el Canon) y entre totalidad y sistematicidad (en la Arquitectónica).

característico de aquella "deducción" era la legitimación de las ideas de la razón mediante la mostración de su uso inmanente como "ficciones" que posibilitan la sistematicidad del uso empírico del entendimiento. Sin embargo, las ideas quedaban legitimadas solamente como "principios regulativos de la razón", en la línea de un finalismo con fines<sup>1129</sup>. Ahora, sin embargo, la finalidad subjetiva de la naturaleza tiene el estatuto de un principio transcendental del Juicio<sup>1130</sup>.

Lo que nos interesa recordar en este momento, más allá de las diferencias de planteamiento entre el "Apéndice" de la Dialéctica de KrV (y la parte final de los *Prolegomena*, §§57-60, con la que forma bloque) y las Introducciones y la "Estética" de KU, es el carácter *estructural* de la finalidad, el carácter inherente de la finalidad a la estructura de la objetividad, que permanece inalterado en todas las fases del argumento. En efecto, en el "Apéndice" de la Dialéctica de KrV quedaba ya establecido que sin regulación por parte de las ideas de la razón ni siquiera podría constituirse el entendimiento mismo:

Si hubiera entre los fenómenos que se nos ofrecen un diversidad tan grande, no quiero decir según la forma (ya que en esto pueden ser semejantes [*ähnlich*] unos a otros), sino según el contenido, es decir, según la multiplicidad de los seres existentes, que incluso el entendimiento humano más agudo no pudiera encontrar mediante comparación de uno con otro el más mínimo parecido [*Ähnlichkeit*] (un caso que se puede muy bien pensar), entonces no habría en absoluto la ley lógica de los géneros e incluso no habría ningún concepto de género ni concepto universal alguno, es más no habría ni entendimiento, ya que éste sólo tiene que ver con tales conceptos. El principio lógico de los géneros presupone por tanto uno transcendental si debe poder ser aplicado a la naturaleza (bajo la cual entiendo aquí sólo los objetos que nos son dados). Según tal principio se presupone necesariamente en la multiplicidad de una experiencia posible homogeneidad [*Gleichartigkeit*] (aunque no podamos determinar *a priori* en qué grado), porque sin tal homogeneidad no sería posible ningún concepto empírico, por tanto, experiencia alguna.<sup>1131</sup>

Pero ese carácter estructural de lo transcendental-subjetivo se sitúa en un lugar todavía más central cuando llegamos a KU, y es comprensible que sea así puesto que aquí ya

---

<sup>1129</sup> Que, en cierto modo, será recogida en la "Crítica del Juicio teleológico" como *principio crítico* de la Razón. Cfr. el §VIII de la Introducción y el §75 de KU.

<sup>1130</sup> Véase KU, V de la Introducción y §58.

<sup>1131</sup> KrV, A 653-654 / B 681-682.

no se trata sin más de asegurar el uso teórico de la razón, y tampoco de un problema práctico, sino de garantizar la unidad de los usos de la razón en la posibilidad *de iure* del fin final. Para ello, la estructuralidad de la finalidad tenía que experimentar, por así decirlo, todavía una radicalización más<sup>1132</sup>, y no quedarse atada solamente a la articulación silogística de leyes empíricas en teorías sistemáticas, sino vincularse a la formación misma de conceptos empíricos. La dimensión de lo trascendental-subjetivo se presentará así como inherente a la formación misma de conceptos empíricos, de tal modo que el más inocente reconocimiento de objetos en la experiencia sea ya un testigo de la posibilidad del fin final. En efecto, la presuposición de que toda forma singular se dejará conceptualizar será la única que garantice la posibilidad de una "experiencia particular"<sup>1133</sup>. La "Primera Introducción"<sup>1134</sup> a KU lo expresaba así:

El principio de la reflexión sobre objetos dados de la naturaleza es que pueden encontrarse *conceptos* determinados empíricamente para todas las cosas de la naturaleza, lo que quiere decir tanto como que en todo caso puede presuponerse en sus productos una forma, posible con arreglo a leyes universales, que podemos conocer.<sup>1135</sup>

La estructuralidad, el carácter inherente de la finalidad a la estructura de la objetividad, tiene que ver kantianamente, en efecto, con la menesterosidad de la razón. Cuando la razón, ante una cosa concreta, se pregunta "¿qué tipo de cosa es la cosa que tengo delante?", esto es, "¿qué universal corresponde a este singular?", que es la pregunta esencial del Juicio reflexionante, no sabe qué contestar y se encuentra desorientada, aturdida, y desasistida. El conocimiento trascendental, que ha sido depurado y fundamentado en la KrV desde una teoría de la objetividad del objeto, tal

---

<sup>1132</sup> Sobre este punto, véase especialmente Lebrun 2008 (*op. cit.* en p. 66, nota 124), secciones VIII, IX y IX. En el primero de estos pasajes Lebrun citaba la carta de Kant a Beck en la que éste le enviaba el texto de la Primera Introducción a KU: "Lo esencial del prefacio trata sobre esta presuposición particular y extraña de nuestra razón: que la Naturaleza, en la multiplicidad de sus productos, ha consentido –por así decir voluntariamente y con vistas a nuestra facultad de comprensión – en acomodarse a los límites de nuestra facultad de juzgar por la simplicidad y unidad descifrables de sus leyes, presentando la infinita diversidad de sus especies según una ley determinada de continuidad que hace posible su unificación bajo un pequeño número de conceptos genéricos; no que conozcamos esta finalidad como necesaria en sí, sino que tenemos necesidad de ella y estamos igualmente legitimados a admitirla *a priori* y utilizarla tan lejos como sea posible" (carta a Beck, 18 de agosto de 1793, XI, 441). Y es que, en efecto, la acomodación de la naturaleza a nuestra facultad de juzgar, que se consideraba "normal" en 1787 se ha vuelto ahora "extraña" [*seltsame*].

<sup>1133</sup> EEKU, Ak., XX, 213.

<sup>1134</sup> Sobre el lugar y el sentido de la *Erste Einleitung*, véase N. Sánchez Madrid, "Contingencia y trascendentalidad. La Primera Introducción de la Crítica del Juicio y la catábasis reflexiva de la Lógica trascendental", en I. Kant, *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, Madrid, 2011, pp. 11-84.

<sup>1135</sup> EEKU, Ak., XX, 211-212.

y como hemos reconstruido en nuestra investigación, responde a la pregunta ¿es esto una cosa?, en el sentido de que permite determinar si la cosa que tengo delante es efectivamente un objeto, una experiencia válida, o solamente una alucinación, un sueño, o una mera percepción subjetiva. Pero el conocimiento trascendental se detiene aquí. Es incapaz de precisar lo que tengo delante más allá de su estatuto de "objeto". El conocimiento trascendental sólo llega al punto de determinar si algo es o no un objeto, si es una experiencia objetiva, pero no pasa más allá: no determina qué tipo de objeto es. Desde el punto de vista del conocimiento trascendental, por tanto, la pregunta del Juicio reflexionante sigue estando completamente *abierta*. Tan abierta que ninguna posibilidad ha quedado excluida: en principio la cosa que tengo delante podría ser *cualquier* tipo de cosa. La cuestión es grave, porque los conceptos empíricos son de formación contingente (la razón puede tenerlos como no tenerlos), y el que los tengamos o no depende del *uso pasado* de nuestro entendimiento, de si los hemos producido en la experiencia pasada o alguien nos los ha enseñado. ¿Quién nos garantiza entonces que los conceptos empíricos que tenemos nos bastan para determinar la próxima cosa que me voy a encontrar en la experiencia? ¿Quién nos garantiza que no nos vamos a encontrar una cosa tan rara (por ejemplo un ornitorrinco) que no podamos clasificarla con los conceptos empíricos que tenemos (como pato, pez, mamífero, etc.)<sup>1136</sup>, y que no podamos tampoco producir el concepto empírico que le corresponde?

---

<sup>1136</sup> El caso del ornitorrinco es en este punto un magnífico ejemplo histórico del problema de la reflexión. Sobre esto, si bien en una dirección ligeramente diferente a la nuestra, véase U. Eco, *Kant y el ornitorrinco*, Madrid, 1999, especialmente la sección 2.7, pp-104-116. En 1798, el capitán de la marina inglesa John Hunter, segundo gobernador de Nueva Gales del Sur (en la parte oriental de Australia), envió a Inglaterra la piel disecada de un extrañísimo animal al que los colonos australianos llamaban *watermole* o *duckbilled platypus*. Cuando la muestra llegó al Museo Británico, los especialistas se dispusieron a analizarlo para determinar de qué tipo de animal se trataba, y clasificarlo así junto a las demás muestras de animales y plantas. Pero los naturalistas europeos no habían visto jamás un animal tan raro: tenía el tamaño de un topo, pero también cola, y un pico como los patos; en las patas tenía garras, pero estaban unidas por una membrana, y le servían para nadar. Parecía sin duda un animal anfibio. Hasta tal punto era raro que los primeros naturalistas que lo describieron (como George Shaw en *The Naturalist Miscellany*, de 1799) desconfiaban y pensaban que se trataba de una falsificación, de un ser artificial creado por taxidermistas para gastar una broma pesada. En cierto modo, estos naturalistas tenían razones para desconfiar, porque la piel llegaba a Inglaterra después de un largo viaje por el océano Índico, y se sabía que algunos taxidermistas chinos habilísimos eran capaces de crear monstruos fantásticos injertando, por ejemplo, una cola de pez en un cuerpo de mono. Shaw llegó incluso a utilizar unas tijeras para comprobar si había costuras en la piel disecada. Pero no, la piel era auténtica y pertenecía a un animal real. Ahora bien, ¿de qué tipo de animal se trataba? ¿Era un ave, un reptil, o un pez? ¿Sería un animal marino, parecido a una foca o a un delfín? ¿En qué género situar este extraño animal? Los primeros especialistas dudaban, y no sabían qué hacer. En 1800 llegaron a Europa, por fin, ejemplares completos conservados en formol, con todos los órganos internos, pero los nuevos datos no resolvían el problema. ¿Habría que clasificarlo como "cuadrúpedo" (puesto que tenía cuatro patas), como "mamífero" (porque tenía mamas), como un "pez", como un "pájaro"? También se decía que ponía huevos, en cuyo caso sería ovíparo, y no mamífero, pero era muy difícil localizar los huevos, y los investigadores recurrieron a los nativos, quienes no les sacaron de dudas. Finalmente, en 1884

Como es sabido, Kant responde que nadie nos garantiza tal cosa, porque tal cosa no se puede garantizar. Nada impide que la experiencia con la que nos encontramos ahora sea tan distinta a toda nuestra experiencia pasada que, siendo ambas experiencias válidas (es decir, cumpliendo ambas los requisitos establecidos en la KrV), sin embargo, no seamos capaces de encontrar ni producir un concepto empírico para ella. Un ornitorrinco, por ejemplo, *podría* ser absolutamente inclasificable<sup>1137</sup>: podría ser tan raro y tan singular que no encajase en ninguna de nuestras categorías. Esta inquietud atraviesa enteramente el camino de la elaboración de la *Crítica del Juicio*. En una nota manuscrita al margen del §V de la Primera Introducción, Kant escribió:

¿Habría podido Linneo confiar en proyectar un sistema de la naturaleza, si hubiese tenido que preocuparse, al encontrar una piedra a la que llamó granito, de si esta podría distinguirse por su constitución interna de cualquier otra de apariencia similar, de modo que pudiese confiar solo en encontrar cosas singulares para el entendimiento, por así decir aisladas, pero nunca una clase de las mismas que pudiera ser llevada bajo conceptos genéricos y específicos?<sup>1138</sup>

La inquietud de la razón ante una posible variabilidad de formas que exceda nuestra capacidad es, pues, el testigo mismo de su finitud, que en este caso se expresa como imposibilidad de rebasar la afinidad trascendental de los fenómenos en dirección a su afinidad empírica. Pero, ¿en qué sentido esta impotencia de la razón está relacionada con la estructuralidad de la dimensión subjetiva de la finalidad? En el sentido de que la razón "quiere verse satisfecha" y alcanza indirectamente lo que no puede obtener directamente. En el escrito de 1786 sobre la orientación escribía Kant:

Este medio subjetivo, que todavía entonces queda, no es otro que el sentimiento de la propia *menesterosidad* [*Bedürfniss*] de la razón. Uno se puede asegurar frente a todo error no aventurándose a juzgar allí donde el nivel de conocimiento no llega a lo exigible para un juicio determinante.

---

(casi 90 años después del descubrimiento del animal), W.H. Caldwell, que estaba investigando en el lugar, encontró unos huevos y envió un famoso telegrama a la Universidad de Sidney: los ornitorrincos eran ovíparos.

<sup>1137</sup> Cfr. EEKU, II, Ak., XX, 203: "es posible una multiplicidad tan infinita de leyes empíricas y una heterogeneidad tan grande de las formas de la naturaleza pertenecientes a la experiencia particular que el concepto de un sistema con arreglo a estas leyes (empíricas) tiene que resultar enteramente extraño para el entendimiento".

<sup>1138</sup> EEKU, V, Ak., XX, 215-216, añadido manuscrito al margen del párrafo.

Así, la ignorancia es en sí misma sin duda la causa de las limitaciones [Schranke] de nuestro conocimiento, pero no de sus errores. Sin embargo, allí donde no es tan arbitrario el que sea quiera o no pronunciarse determinadamente sobre algo, allí donde una verdadera menesterosidad, y además una menesterosidad que acompaña a la razón en sí misma, hace necesario el juzgar, y al mismo tiempo una falta de saber nos limita en relación con el punto exigido para el juicio, allí hace falta una máxima de acuerdo con la cual emitir nuestro juicio; pues la razón quiere verse satisfecha de una vez.<sup>1139</sup>

Así pues, la razón, consciente de sus defectos, produce un sentimiento de menesterosidad<sup>1140</sup> y a través de él se da máximas para "emitir nuestro juicio". La finalidad de la naturaleza como principio del Juicio tiene aquí su fuente originaria<sup>1141</sup>.

Importa mucho subrayar el carácter insuperablemente subjetivo del principio de la finalidad de la naturaleza. No es algo que esté en la naturaleza, no es algo que podamos constatar o conocer en ella, sino algo que *suponemos* nosotros mismos. Es decir, la unidad *material* de la experiencia de la que estamos hablando es necesaria para nosotros, pero en sí misma es absolutamente contingente: podría darse y podría no darse. Perfectamente podría suceder que la naturaleza no tuviese unidad empírica ninguna, y que la naturaleza diese saltos y dejase huecos. Perfectamente podría suceder que el ornitorrinco fuese inclasificable. En este sentido, el principio de la reflexión no le dice a la naturaleza lo que tiene que hacer, sino que es un principio que nos damos nosotros a nosotros mismos, es decir, del Juicio *para sí mismo*, "pues en

---

<sup>1139</sup> *Was heisst sich...*, Ak., VIII, 136.

<sup>1140</sup> *Ibidem*, 139-140, nota al pie.

<sup>1141</sup> El argumento de Kant en este punto podría resumirse así: lo que en esta situación ha hecho la razón es *aprovechar su propia incapacidad* y utilizarla como una guía para orientarse. En efecto, superada por la posibilidad de que la experiencia sea tan diversa que se pierda en ella, y de que no sea capaz de contestar a la pregunta *¿qué tipo de cosa es esta?*, la razón le da la vuelta a la cuestión y se dice a sí misma: *¿qué tipo de cosa tendría que ser la cosa que tengo delante para que yo pudiera contestar a la pregunta?* Para que yo pudiese contestar siempre a la pregunta *"¿qué tipo de cosa es ésta?"*, la naturaleza tendría que producir solamente cosas que yo pudiera determinar en virtud de los conceptos empíricos que ya tengo, es decir, cosas que mantuviesen entre ellas una cierta unidad. Y con esto está dada ya la clave, pues, en efecto, la razón procede de esta manera y se dice: si la naturaleza tiene que cumplir ciertas condiciones para que pueda haber experiencia y yo pueda orientarme en ella, *¡supongamos que se cumplen!* Esa es la gran decisión de la razón, la gran ayuda que la razón extrae de sí misma: supongamos que la naturaleza conoce nuestras limitaciones, que quiere ayudarnos, y que por tanto se comporta de manera conforme a ellas. Esa es la (única) solución. Y así dice Kant: el único principio fundamental de la reflexión, la idea que guía en el fondo todos los ejercicios de la reflexión (y no solamente el caso del ornitorrinco) es la idea de *finalidad (formal) de la naturaleza*, es decir, la idea de que la naturaleza se comporta de acuerdo con nuestras facultades (como si supiese lo que necesitamos y se propusiese el fin de dárnoslo). Cfr. IV y V de la Introducción de KU.



un juicio semejante no se trata de lo que la naturaleza sea o no sea, o de lo que sea para nosotros como fin, sino de cómo nosotros la acogemos"<sup>1142</sup>.

Así pues, el principio de la reflexión es subjetivo: satisface los propósitos de la Razón, pero no está garantizado. Y precisamente por eso, porque satisface nuestros propósitos pero no está en absoluto garantizado, cuando encontramos que ese principio se cumple en la realidad produce un cierto *placer* (como sentimos siempre que se cumple un propósito nuestro). Cuando encontramos que las cosas del mundo "encajan" con nuestras expectativas en este sentido, y que la naturaleza concuerda con nuestra intención de conocer experimentamos, dice Kant, una satisfacción, un placer muy especial. El Juicio reflexionante está unido, pues, al sentimiento de placer y displacer<sup>1143</sup>.

Con esto hemos recordado mínimamente algunos hitos del camino en el que se despliega el análisis kantiano de la dimensión subjetiva de la transcendentalidad. Al mismo tiempo, este despliegue estaría incompleto (incluso como despliegue de mínimos) si no mencionase el problema de la fe racional, de los postulados de la razón pura práctica y de su relación sistemática con KU, en la medida en la que esta problemática encarna la dimensión "subjetiva" de la objetividad práctica. Esta veta del pensamiento kantiano, que ha sido vigorosamente defendida por autores como E. Weil<sup>1144</sup>, tampoco ha aparecido en nuestra investigación. Es verdad que hemos tratado algunos aspectos de *Wass heisst sich in Denken orientieren* (véase sobre todo apartado III.2.1.), que es el buque insignia de este planteamiento kantiano en la década de 1780, pero los aspectos tratados son precisamente los que desconectaban la problemática medular de la fe racional. La reconstrucción de esta línea del pensamiento kantiano debería tomar como una de sus referencias fundamentales el apartado VIII de la Dialéctica de KpV, titulado precisamente "Acerca del tener-por-verdadero a partir de una menesterosidad de la razón puro" y, al margen de las indicaciones de E. Weil, tendría que hacerse cargo de la particular forma en la que la razón, aquí, "quiere verse satisfecha".

Ahora bien, con esto estamos tocando ya otro de los tramos fundamentales del tratamiento kantiano del problema de la unidad de la razón, que tiene que ver al mismo tiempo con la cuestión c) anunciada anteriormente. En efecto, al mencionar la

---

<sup>1142</sup> KU, §58, Ak., V, 350.

<sup>1143</sup> Kant comienza a explicitar este vínculo en el VI de la Introducción de KU (titulado precisamente "Del enlace del sentimiento de placer y displacer con el concepto de finalidad de la naturaleza"), pero solo queda establecido en el §VII, en el que se analiza "la representación estética de la finalidad de la naturaleza".

<sup>1144</sup> Véase, sobre todo, Weil 2009 (*op. cit.* en p. 64, nota 116), capítulo I ("Pensar y conocer: la fe y la cosa en sí").

relación entre teología moral y el proyecto de la KU hemos tocado la que podríamos llamar la "otra gran vía" ensayada por Kant para abordar la cuestión de la unidad de la razón. Si la vía "trascendental" hacia la unidad de la razón es, como hemos esbozado ya, el camino de la belleza, explorado en la crítica del Juicio estético, esta otra vía, a la que podríamos llamar vía "metafísica", es el camino de la teleología-teología, explorado en el Canon y la Arquitectónica de KrV, en la Dialéctica de KpV, y que desemboca finalmente en la crítica del Juicio teleológico de KU. Para la consideración sistemática de esta vía debe tenerse muy en cuenta que:

1. Después de que la Dialéctica de KrV haya impugnado toda pretensión de validez de la teleología física como fundamento para la elaboración de un concepto adecuado de Dios, el Canon de KrV recupera *nuevamente* la conexión entre teleología y teología, pero sometiendo a un profundo cambio de sentido a ambos términos bajo la idea de un Bien sumo;

2. Lo que en 1781 Kant tiene que decir acerca de este asunto (e incluso acerca del problema práctico en general), tal y como se formula en la *Methodenlehre* de KrV, se desborda después en lo que serán GMS y KpV y finalmente en una KU, y la Dialéctica de KpV constituye precisamente un primer ahondamiento en los rendimientos de la filosofía práctica como vía de tránsito de lo sensible a lo suprasensible en el modo de una *teología moral* o ético-teología, levantada sobre las condiciones no demostrables, pero sin embargo necesariamente presupuestas, en la noción misma de moralidad: la teoría de los postulados de la razón práctica; la "Metodología del Juicio teleológico" (KU, §§ 79-91 y Allgm. Anm.), por otro lado, contiene una cierta "repetición" de la problemática expuesta en el Canon de KrV y una remodelación del modo en que habían quedado articulados teología, teleología e historia<sup>1145</sup>.

3. Por último, si la ético-teología reaparece en KU, lo hace como confirmación de que lo que importa a Kant no es primariamente la fundamentación de la física o la fundamentación de la moral sino la fundación de la posibilidad de la Metafísica en toda su extensión, para lo cual debe resolverse la cuestión de "cómo entra Dios en la filosofía"; y en punto a esta cuestión, la intervención de Kant destruye la teología física, sí, pero lo hace para liberar el lugar de la "auténtica" teología, es decir, la teología que yace *a priori* en la Razón humana, basada en una teleología distinta<sup>1146</sup>, y

<sup>1145</sup> Pues, como se ha hecho notar más de una vez, la crítica del Juicio teleológico es la base trascendental para los escritos kantianos de filosofía de la historia y filosofía política.

<sup>1146</sup> "La teleología moral, por contra, que no está menos firmemente fundada que la física, que más bien merece primacía por cuanto que descansa *a priori* sobre principios inseparables de nuestra Razón, conduce a lo que se requiere para una Teología, a saber, un *concepto* determinado de la causa suprema como causa del mundo según leyes morales, lo cual equivale a decir: como causa del mundo que satisface a nuestro fin final moral: para lo

que es la única capaz de franquear el camino a las exigencias últimas de la Metafísica, que no juzga ya según el "modo de pensar según la naturaleza" sino según "modo de pensar según la libertad"<sup>1147</sup>; lo que se localiza, en definitiva, en la evolución del proyecto crítico es una completa remodelación del concepto de "lo divino", que sólo podía hacerse mediante una nueva comprensión del fenómeno de la finalidad, tal y como la que tiene lugar en la propia KU.

Y esto, finalmente, despliega la última pieza que faltaba en la ubicación de mínimos que estamos realizando con las partes de la problemática crítica no tratadas en nuestra investigación. Nos referimos al problema de la *unidad interna* de KU como teoría trascendental de lo subjetivo, esto es, a la cuestión de la relación y posible unidad entre la crítica del Juicio estético y la crítica del Juicio teleológico. En este punto la consideración puede tomar como punto de arranque la tesis que sirve de título del § 75: "El concepto de una finalidad objetiva de la naturaleza es un principio crítico de la Razón para el Juicio reflexionante", en el que se enuncia explícitamente<sup>1148</sup> la diferencia de estatuto del estatuto del concepto de "finalidad objetiva de la naturaleza", por oposición a la "finalidad subjetiva", y su relación con el Juicio reflexionante. En este sentido, es importante señalar que la "Lógica" del Juicio reflexionante, en cuanto portadora de un principio crítico de la Razón para el Juicio y no del Juicio para sí mismo, se sale del planteamiento trascendental (incluso aunque éste haya sido ampliado hasta incluir lo "trascendental subjetivo"), por cuanto en ella no se trata ya del fundamento mismo de "lo crítico". Y sin embargo, y a pesar de ello, la crítica del Juicio teleológica "pertenece" a la teoría de la crítica, al menos en el sentido de que son principios del despliegue de su actividad.

### §

Con esto damos por cerrada una reconstrucción mínima del mapa de cuestiones y problemas –estrictamente kantianos, e incluso estrictamente "críticos"– que no hemos abordado en nuestra tesis. En cualquier caso, una investigación como la nuestra, que persigue la estructura de la objetividad en la obra crítica de Kant, no debería poder

---

cual no se requiere nada menos que omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia, etc. como propiedades naturales que pertenecen a tal causa, y que tienen que pensarse como enlazadas con el fin final moral, que es infinito, y por tanto como adecuadas a él, y así la teleología moral puede proporcionar enteramente por sí sola el concepto de un *único* Autor del mundo, que es el concepto apto para una Teología". KU, Ak. V, 480-481.

<sup>1147</sup> KU, §85, Ak., V, 438-439.

<sup>1148</sup> Porque se venía anunciando desde el parágrafo VIII de la Introducción y, de hecho, el §61, al inicio de la segunda parte de la obra, comienza precisamente subrayando la diferencia entre el estatuto de la "finalidad subjetiva de la naturaleza" y el de la "finalidad objetiva de la naturaleza".

considerarse completa sin atender a esta dimensión, enteramente estructural, como hemos visto, pero *subjetiva*, de la constitución kantiana de objetos<sup>1149</sup>. La renuncia a tal proyecto ha sido ya señalada en la Introducción, y tiene que ver con la delimitación del objeto propio de la investigación. A continuación señalamos solamente algunas de las vías por las que creemos que podría prolongarse (y enriquecerse) nuestra tesis incorporando a ella esta dimensión de lo "trascendental-subjetivo" en una futura investigación.

La incorporación de la vertiente *subjetiva* de la pregunta por la posibilidad de la síntesis *a priori*, que hemos dejado ahora fuera, al planteamiento de nuestra tesis podría tener de entrada la virtud de iluminar desde otros lugares el concepto central que ha aparecido al final de la investigación. Y es que, en efecto, todo nuestro trabajo ha apuntado justamente a un concepto que solo en 1790 recibe tratamiento sistemático: el concepto de "subrogación", al que Kant en varios contextos denomina "reflexión"<sup>1150</sup>.

### *La reflexión y otros nombres de la subrogación*

La *Crítica del Juicio* es, en efecto, un tratado sobre la *reflexión*, en el que aflora una profundidad insospechada del planteamiento trascendental. El movimiento de la reflexión (que lleva de la conciencia empírica a la conciencia trascendental, y del egoísmo a la autonomía, como hemos recordado anteriormente) es, de entrada, el movimiento en que consiste la posición de objetividad<sup>1151</sup>. Dicho movimiento, como hemos visto, comportaba una cierta ruptura o alienación del sujeto respecto de su sí-mismo empírico. En la KrV ese movimiento se manifestaba como paso del plano de la unidad subjetiva de las representaciones al plano de la unidad objetiva de la apercepción –o, por decirlo en términos de los *Prolegomena*, de los juicios de percepción a los juicios de experiencia–, mientras que en KpV implicaba la separación respecto de sí mismo por la cual "se inclina mi espíritu, quiera o no quiera yo", pero en ambos casos había un arrancarse de la situación dada o una alienación interna. Pues bien, esta alienación respecto de sí mismo sin la cual no puede haber ni naturaleza ni libertad, y que es además lo que tienen en común la objetividad teórica

---

<sup>1149</sup> De la cual podría decirse que conforma el corazón mismo de la constitutividad, y respecto de la cual Kant llega a hablar en KrV de "validez objetiva". KrV, A 663 / B 691.

<sup>1150</sup> Véase EEKU, V, donde Kant define la reflexión como "comparar y reunir representaciones dadas ya sea con otras, ya sea con la facultad de conocer que les corresponde, teniendo a la vista un concepto que esta operación hace posible". Ak., XX, 211. Cfr. KrV, A 260-262 / B 316-318.

<sup>1151</sup> Véase EEKU, V, Ak., XX, 211-216.

y la objetividad práctica, es tematizada como tal en KU (y además KU no tiene otro tema que éste).

En efecto, lo que en nuestra investigación hemos llamado "subrogación" no designa otra cosa que el kantiano movimiento de reflexión. Este movimiento recibe en KU varios nombres distintos y un notable enriquecimiento en su elaboración: "desinterés" (puesto que el placer resultante es *ohne alles Interesse*)<sup>1152</sup>, "favor" [*Gunst*]<sup>1153</sup>, "modo de pensar ampliado" [*erweiterte Denkungsart*]<sup>1154</sup>, e incluso "idealismo de la finalidad de la naturaleza" [*Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur*]<sup>1155</sup> apuntan, todos ellos, a ese extraño fenómeno de des-individualización o des-privatización que hemos analizado en el apartado III.4.3 de nuestro trabajo.

Señalaremos ahora, muy brevemente, en qué sentido podrían incorporarse estos textos a un trabajo posterior que prolongase la interpretación aquí defendida.

A. [Desinterés] Hemos recordado anteriormente la vinculación existente entre Juicio reflexionante y sentimiento de placer y displacer. Pues bien, en la medida en que el fenómeno de la belleza es el *Faktum* en el que comparece la posibilidad de la finalidad sin fines y del fin final, el movimiento de la reflexión-subrogación tiene una presencia (si bien huidiza) en la *bella figura*. Aunque la finalidad de la naturaleza está unida al sentimiento de placer y displacer, el placer que produce un objeto bello es una complacencia sin interés alguno, "*uninteressierte Wohlgefallen*"<sup>1156</sup>.

Lo más interesante en esto para nuestra investigación, y la vía que sugerimos adoptar para prolongarla en esta dirección, es el hecho de que, precisamente en el lugar en el que se produce reflexión en su forma más depurada (separación de la regla respecto del caso particular, pero sin alcanzar concepto), en ese lugar, decimos, aparezca la *desconexión de la existencia*. "El juicio de gusto", afirma el §5 de KU, "es meramente contemplativo, es decir, un juicio que, indiferente en lo que toca a la existencia de un objeto, enlaza la constitución de éste con el sentimiento de placer y dolor"<sup>1157</sup>. Y un poco antes ha escrito Kant: "Cuando la pregunta es si algo es bello o no, no se pretende saber si para nosotros o para alguien es o podría ser importante la existencia de la cosa, sino cómo la enjuiciamos en la mera contemplación (intuición o reflexión)"<sup>1158</sup>.

En el contexto en el que aparece, esta desconexión de la existencia supone la desconexión de la voluntad a través de la noción de "desinterés", pero lo interesante

<sup>1152</sup> KU, §2.Ak., V, 204

<sup>1153</sup> Para el análisis de éste término, véase KU §5, §58, §67 y §81.

<sup>1154</sup> KU, §40, Ak., V, 295.

<sup>1155</sup> *Ibidem*, 345.

<sup>1156</sup> *Ibidem*, 205.

<sup>1157</sup> *Ibidem*, 209.

<sup>1158</sup> *Ibidem*.

para nosotros es el rasgo estructural que se esconde tras ello, y que vuelve a testificar acerca del modo en que la ruptura del sujeto respecto del caso singular dado subyace a la noción kantiana de reflexión (y por extensión, a la de noción moderna de objetividad).

B. [Favor] Por otro lado, hemos recordado anteriormente que "en un juicio semejante [el Juicio estético] no se trata de lo que la naturaleza sea o no sea, o de lo que sea para nosotros como fin, sino de cómo nosotros la acogemos"<sup>1159</sup>. Y, en efecto, la naturaleza es acogida con favor allí donde se da la exacta proporción interior de las facultades a la que Kant llama, precisamente, "modo de pensar ampliado". Pero esa proporción es el testigo una cierta "espontaneidad en el juego de las facultades del conocimiento"<sup>1160</sup> y, en este sentido, testigo de una profundidad insospechada en la dimensión no empírica del sentimiento de placer y displacer. Si el respeto mostraba ya, desde GMS y KpV, la posibilidad de una dimensión pura de la sensibilidad, el placer que produce la conceptualidad sin concepto señala hacia una presencia pre-teórica y pre-práctica de la espontaneidad en lo más "pasivo" y "receptivo" del sujeto. Así pues, la prolongación de la tesis aquí defendida en dirección a la KU tendría que pasar necesariamente por investigar por así decir el "sótano" de la estructura kantiana de la objetividad, esto es, el *acuerdo subjetivo* de las facultades antes de toda aplicación teórica o práctica. Si en algún momento (véase la Introducción) hemos hablado del funcionamiento de la estructura de objetividad teórica "al ralenti", independientemente de toda conexión con existencias determinadas, aquí deberíamos hablar de una modalidad todavía más profunda de ese tipo de funcionamiento. El libre juego de las fuerzas de representación<sup>1161</sup> es, así, la condición subjetiva previa para que pueda haber validez en general.

Y con esto estamos tocando ya la cuestión del *sensus communis*, porque el contenido de esta idea de sentido común será justamente lo que el §9 de KU ha caracterizado como libre juego de las facultades.

C. [Modo de pensar ampliado] Y es que, en efecto, como último paso para prolongar la tesis aquí defendida, habría que profundizar también en el contexto sistemático global en el que aparece la expresión "*sensus communis*" en KU §40, cosa que no hemos podido hacer en el cuerpo central de la investigación. Y lo esencial, en este punto, sería percatarse de que el "modo de pensar ampliado", en cuanto respuesta a la máxima del Juicio, está situado entre otros dos modos: el modo de pensar "libre de prejuicios" [*vorurtheilfrei*], que corresponde a la máxima del entendimiento, y el modo

---

<sup>1159</sup> *Ibidem*, 350.

<sup>1160</sup> KU, IX de la Introducción, Ak., V, 197.

<sup>1161</sup> *Ibidem*, § 9, Ak., V, 217.

de pensar consecuente [*consequent*], que materializa la máxima de la razón<sup>1162</sup>. Si a esto añadimos los lugares de llegada en el movimiento de posición de objetividad examinados anteriormente, nos encontramos con algo a similar a esto:

|                           |   |                          |
|---------------------------|---|--------------------------|
| Apercepción trascendental | Pensar por sí mismo (libre de prejuicios) | Máxima del entendimiento |
| <i>Sensus communis</i>    | Pensar en el lugar de cualquier otro      | Máxima del juicio        |
| Personalidad / respeto    | Pensar de acuerdo con sí mismo            | Máxima de la razón       |

Pues bien, todos estos datos, y el modo mismo como están ordenados, nos convencen de que la manera adecuada de prolongar nuestra investigación sobre la objetividad en Kant en dirección a su fundamento subjetivo tendría que pasar, necesariamente, por la mostración del *sensus communis* como fundamento subjetivo de la apercepción trascendental y la personalidad / el respeto. Se trataría entonces de señalar cómo el *sensus communis* está a la base, por un lado, del principio de instauración de objetividad teórica y, por otro lado, del principio de instaura la objetividad práctica.

El §21 de la *Crítica del Juicio*, cuyo título inquiriere precisamente "si se puede suponer con fundamento un sentido común" nos da una indicación preciosa acerca de tal conexión: "Conocimientos y juicios", escribe Kant, "junto con la convicción que les acompañan, deben poder comunicarse universalmente, pues de no ser así no les convendría concordancia alguna con el objeto: serían todos ellos un simple juego subjetivo de las facultades de representación, exactamente como lo quiere el escepticismo"<sup>1163</sup>. Recordemos que Kant había distinguido ya entre validez meramente subjetiva de un juicio y validez objetiva, y había establecido, en el §19 de KrV el fundamento de su diferencia en su vinculación o no vinculación con la "unidad objetiva de la apercepción"<sup>1164</sup>. El mero juego subjetivo de las representaciones se

<sup>1162</sup> *Ibidem*, §40, Ak., V, 294.

<sup>1163</sup> *Ibidem*, §21, Ak., V, 238.

<sup>1164</sup> "Pero si analizo más exactamente la relación existente entre los conocimientos dados en cada juicio y la distingo, en cuanto perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la imaginación reproductiva (esta última relación sólo posee validez subjetiva), entonces observo que un juicio no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad objetiva de apercepción. A ello apunta la cópula "es" de los juicios, a establecer una diferencia entre la unidad objetiva de representaciones dadas y la unidad subjetiva. En efecto, la cópula designa la relación de esas representaciones con la apercepción originaria y la necesaria unidad de las mismas, aunque el juicio mismo sea empírico y, por tanto, contingente, como, por ejemplo: 'Los cuerpos son pesados'. No quiero decir con ello que esas representaciones se correspondan entre sí necesariamente en la intuición empírica, sino que se corresponden entre sí en virtud de la necesaria unidad de

transformaba en objetivo a través de un movimiento reglado por los conceptos puros del entendimiento. Sin embargo, lo que emerge ahora como criterio para deslindar, en respecto *subjetivo*, la posibilidad misma de lo objetivo es el criterio de la universal comunicabilidad. En efecto, "si han de poder comunicarse conocimientos, hace falta que el estado del espíritu, es decir, la disposición de las facultades de conocimiento con relación a un conocimiento en general [...] pueda también comunicarse universalmente, porque sin ella, como subjetiva condición del conocimiento, no podría el conocimiento producirse como efecto"<sup>1165</sup>. Así pues, la "proporción" de las facultades del conocimiento, en cuanto condición subjetiva del conocer mismo, ha de ser comunicable. Pero esa proporción y disposición adecuada de las facultades "no puede ser determinada más que por el sentimiento (no por conceptos)"<sup>1166</sup>, por lo que debe admitirse, con fundamento, un sentido común. Dado que si ese sentido común es condición de todo conocimiento lo es por su interna vinculación con la apercepción trascendental, el *sensus communis* aparece como condición subjetiva de la propia apercepción trascendental, a la que (hasta ahora) habíamos considerado el punto más alto en la fundación del entendimiento.

Por otro lado, si el "yo" del "yo pienso" en la apercepción trascendental puede ser pensado ya también como *Intelligenz*<sup>1167</sup>, entonces el orden de la autonomía moral y la personalidad tienen también en el sentido común su suelo, en la medida en que la determinación moral de la voluntad precisa de una condición estructural en la receptividad que solo emerge como tal en el estudio de la reflexión. La manifestación más clara de esto, como es sabido, reside en el sentimiento de lo sublime.

---

apercepción en la síntesis de las intuiciones, es decir, según los principios que determinan objetivamente todas las representaciones susceptibles de producir algún conocimiento. Todos estos principios derivan del que forma la unidad trascendental de apercepción. Sólo así surge de dicha relación un *juicio*, es decir, una relación *objetivamente válida* y que se distingue suficientemente de la relación que guardan entre sí las mismas representaciones. Esta última solo poseería una validez subjetiva, según las leyes de asociación, por ejemplo". KrV, B 141-142.

<sup>1165</sup> KU, §21, Ak., V, 238.

<sup>1166</sup> *Ibidem*, 239.

<sup>1167</sup> Véase KrV, B 157-158, nota, y GMS, Ak., IV, 461.





## CONCLUSIONES



# CONCLUSIONES

## 1. Recopilación y precisión de las conclusiones parciales

En un texto de 1796, y frente a la entonces reciente ("*neuerdings erhobene*") moda de despreciar lo "formal en nuestro conocimiento", Kant escribía:

En la forma consiste la esencia de la cosa (*forma dat esse rei*, decían los escolásticos), en la medida en que esta esencia haya de conocerse por medio de la Razón. Si esta cosa es un objeto de los sentidos, se trata de la forma de las cosas en la intuición (como fenómenos), e incluso la matemática pura no es otra cosa que una doctrina de las formas de la intuición pura; así como la metafísica, como filosofía pura, funda su conocimiento en lo más alto, en las formas del *pensar*, bajo las cuales después puede subsumirse todo objeto (materia del conocimiento). Sobre estas formas descansa la posibilidad de todo conocimiento sintético *a priori*, y lo que no podemos poner en tela de juicio es que tenemos tal conocimiento. Pero también el tránsito a lo suprasensible, hacia el que la Razón nos empuja irresistiblemente y que ella sólo puede llevar a cabo en respecto práctico-moral, lo efectúa la Razón sólo mediante leyes (prácticas) tales que convierten en principio no la materia de las acciones libres (su fin), sino sólo su forma, la aptitud de sus máximas para la universalidad de una legislación en general. En ninguno de ambos campos (el de lo teórico y el de lo práctico) se trata de "*dar forma*", en el sentido de un *modelado* organizado arbitrariamente (en provecho del Estado) con arreglo a una *planificación* o incluso a la manera de una *fábrica*, sino de un trabajo diligente y cuidadoso del sujeto, que es anterior a toda manipulación del objeto dado, o mejor dicho, que no tiene nada que ver con semejante pensamiento de la *manufactura* del objeto, sino que estriba en acoger [el sujeto] su propia capacidad (la Razón) y apreciarla y valorarla en lo justo; por el contrario, el aristócrata que ha inaugurado un oráculo y lo hace pasar por una visión de lo suprasensible no podrá evitar el reproche de que ha apostado por un tratamiento

mecánico de las mentes, y que le ha dado el nombre de filosofía sólo como título honorífico.<sup>1168</sup>

El trabajo sobre las formas, añade Kant, es por el contrario "la tarea más esencial de la filosofía" [*das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie*]. Y este trabajo se plasma según el texto en tres direcciones diferentes: en dirección a la matemática, como "doctrina de las formas de la intuición pura", en dirección a la metafísica como "filosofía pura", respecto de las "formas del pensar" y, por último, también, en dirección a la moral, respecto de la "forma de las acciones libres". Si las formas de la intuición y las formas del pensar constituyen, conjuntamente, el núcleo de la objetividad en el campo teórico, la "forma de las acciones libres" (que, como recordaremos después, también se desdobra en dos) lo hace en el campo práctico.

Pues bien, precisamente lo "formal en el conocimiento" es lo que nuestra tesis ha tratado de situar en el centro de la teoría kantiana de la objetividad. Hemos tratado de defender, en efecto, que esta "dimensión formal" común a matemática, metafísica y moral es la que mejor explica la *vinculación interna* entre estas disciplinas y la que mejor caracteriza la concepción kantiana de la objetividad, precisamente a través de su momento "estructural". En este sentido, hemos sostenido que la noción de "estructura" (con su carácter constructivo y la irrestañable distancia que ella comporta entre lo estructural y las materializaciones de lo estructural) recoge aspectos esenciales de la teoría kantiana de la objetividad.

En primer lugar, hemos tratado de mostrar que la "ontología teórica" (por decirlo con A. Renaut)<sup>1169</sup> que aparece en la Analítica de la KrV como teoría de la

---

<sup>1168</sup> De un tono de gran señor adoptado recientemente en filosofía, Ak., VIII, 404.

<sup>1169</sup> En un cierto momento de la historia de la recepción del pensamiento kantiano la expresión "ontología" era casi tabú aplicada a Kant. Hoy en día ese tabú parece haber desaparecido y autores como L. Ferry y A. Renaut utilizan generosamente las expresiones "ontología teórica", "ontología práctica", u "ontología moral" en relación con la objetividad teórica y la objetividad práctica. Véanse por ejemplo, Renaut 1997 (*op. cit.* en p. 28, nota 45), p. 280, y Ferry 2006 (*op. cit.* en p. 39, nota 70), p. 119. Heidegger, que en cierto modo fue quien hizo aceptable esta interpretación de Kant, insistía en 1927 en que ello no suponía violencia alguna (*Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 180), citando precisamente el pasaje de los *Progresos* que citamos a continuación. Ello, no obstante, no debe hacernos olvidar que esta terminología (y sobre todo, la expresión "ontología práctica") no es kantiana, e incluso se *opone*, en un cierto nivel, a la letra y al espíritu del pensamiento de Kant. En efecto, en un nivel muy importante del pensamiento de Kant "ontología" se opone a "metafísica": "ontología" significa en ese sentido siempre ontología *teórica* (véase por ejemplo KrV, B 303), y precisamente lo que trata de hacer una *crítica* de la razón pura es marcar los límites de ese proyecto, restringiendo su régimen de significación al régimen del tiempo, y afirmando, como resultado fundamental, el principio de que "con nuestra facultad *a priori* de conocer jamás podremos traspasar los límites de la experiencia posible" (KrV, B XIX). Sin embargo, precisamente éste resulta ser el "asunto más esencial" de la metafísica, en cuanto que la metafísica es precisamente la "ciencia del progreso del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible a través de la razón" (*Fortschritte*, Ak., XX, 260). Por lo tanto, la posibilidad de la metafísica depende, kantianamente, de la ruptura de todo sentido unitario y unívoco del ser y de la limitación (y no la extensión, como hemos hecho nosotros) de la "ontología". En efecto, frente a la hegemonía del concepto que supone una *metaphysica generalis* al estilo de Wolff-Baumgarten,

objetividad de los objetos de experiencia contiene en su núcleo un patrón de construcción de experiencias posibles y que dicho patrón presenta rasgos estructurales. "La ontología", escribía Kant en los *Progresos*, "es aquella ciencia (como parte de la metafísica) que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero solamente en la medida en que se refieren a objetos dados a los sentidos, y por tanto pueden ser garantizados por la experiencia"<sup>1170</sup>, y puede denominarse "filosofía trascendental" precisamente porque contiene "las condiciones *a priori* y los primeros elementos de todo nuestro conocimiento". Pues bien, en la medida en que todas esas condiciones y primeros elementos se articulan internamente y se ordenan en virtud del ejercicio originario de la *síntesis*, y la síntesis remite en Kant a "la acción de añadir diversas representaciones unas a otras, y de comprender su multiplicidad en un conocimiento"<sup>1171</sup>, hemos tratado de reconstruir la teoría kantiana de la objetividad teórica en términos de un patrón de construcción estructural de objetos posibles.

Si "lo formal" de la experiencia, del conocimiento, se desdobra en dos conjuntos de condiciones constitutivas (del intuir y del pensar, por así decirlo), que actúan siempre inseparablemente en la experiencia, el movimiento originario por el que se funda objetividad es el paso de la conciencia empírica a la conciencia trascendental, esto es, la posición de la "unidad sintética originaria de la apercepción"<sup>1172</sup> en la que se establece al mismo tiempo el carácter de objeto y el carácter de sujeto del sujeto. En lugar de centrarnos directamente en este movimiento, nuestra investigación ha optado por atender en primer lugar al modo en que "existencia" y "objetividad (carácter de objeto)" quedan en él establecidas y vinculadas. Para ello ha sido absolutamente fundamental ganar y atar firmemente las dos "declinaciones" de la estructura de la objetividad de los objetos que corresponden a la matemática y la filosofía trascendental, respectivamente. En efecto, al margen del funcionamiento de la estructura en la experiencia pre-científica (que es, por así decirlo, su materialización primaria), hemos examinado dos modos de "aislar"

---

centrada en "los cosas en general y en sí mismas", la ontología kantiana queda fundada solo bajo el precio de una doble restricción: restricción, en primer lugar, a lo meramente teórico y, en segundo lugar, restricción de lo teórico al mundo de lo sensible. En este punto la ontología kantiana se asemeja a la ontología aristotélica, en la medida en que la ontología aristotélica, como bien ha señalado P. Aubenque (vid. *El problema del ser en Aristóteles*, París, 1962, especialmente el capítulo II de la segunda parte: "Física y ontología, o la realidad de la filosofía") está restringida por el movimiento y constituye meramente una ontología del ser de lo sensible, una ontología del ser del mundo sublunar. Con todo, consideramos que el uso de la terminología "ontología teórica – ontología práctica", en la estela de autores como A. Renaut y L. Ferry, puede ser útil en un trabajo como el nuestro, por cuanto dicha terminología resalta las *similitudes estructurales* que hay entre el uso teórico y el uso práctico de la razón kantiana, y que nosotros hemos tratado de perseguir a lo largo de toda la investigación.

<sup>1170</sup> *Fortschritte*, Ak., XX, 260.

<sup>1171</sup> KrV, A 77 / B 102.

<sup>1172</sup> KrV, §16.

lo formal-estructural de la experiencia y operar con ello: el modo "matemático", que moviliza los recursos de la síntesis de intuiciones puras al margen de cualquier existencia, y el modo "ontológico", que se basa en la "síntesis de intuiciones empíricas posibles"<sup>1173</sup>. En ambos casos, las construcciones resultantes (el objeto matemático y el objeto trascendental) resultaron ser declinaciones distintas de "lo formal" del objeto de experiencia<sup>1174</sup>, y una de las ideas más insistentemente subrayadas en nuestra tesis era justamente la afirmación de que sin la vinculación interna entre matemática y ontología (que se apoya en su co-pertenencia a lo formal de la experiencia) no se puede comprender ni la filosofía kantiana de la matemática ni la revolución científica de los siglos XVI-XVII. De la Sección I se desprendió también otro resultado importante para la fundamentación ulterior de las conclusiones de nuestra investigación, a saber, que la matemática es irreductiblemente a-deíctica, incapaz de construir fórmulas que valgan solamente para *este* momento o para *este* lugar y que no valgan al mismo tiempo para *cualquier otro* momento o lugar *como este*. Precisamente porque la matemática opera con las posibilidades puras de ordenación de espacio y tiempo, por ello mismo es incapaz de distinguir dos casos *diferentes* de la *misma* ordenación, de la misma figura: todos los lugares y momentos son, para la matemática, indiferentemente iguales entre sí.

En segundo lugar, hemos tratado de reconstruir la "ontología práctica"<sup>1175</sup> kantiana. Del mismo modo que en el caso teórico, si hay ontología, es decir, "condiciones *a priori* y primeros elementos", es porque también aquí hay una dimensión de "lo formal". Y también "lo formal" de la decisión se desdobra en dos (véanse, *supra*, el apartado II.1.1, el apartado titulado "El problema de la contradicción", y la nota 121 de la Sección II): tanta importancia tiene el reconocer, en la filosofía práctica de Kant, que lo erigido en principio no es "la materia de las acciones libres (su fin), sino sólo su forma, la aptitud de sus máximas para la universalidad de una legislación en general"<sup>1176</sup>, como reconocer que "todo querer ha

---

<sup>1173</sup> Sobre la base de un texto como este: "cuando me está dado el concepto trascendental de una realidad, sustancia, fuerza, etc., ese concepto no designa ni una intuición empírica ni una intuición pura, sino simplemente la síntesis de las intuiciones empíricas (las cuales no pueden, pues, darse *a priori*), y, como la síntesis no puede salir *a priori* a la intuición que corresponde a ese concepto, de él no puede brotar, por tanto, ninguna proposición [Satz] sintética determinante, sino sólo un principio [Grundsatz] de la síntesis de posibles intuiciones empíricas. Así pues, una proposición trascendental es un conocimiento racional sintético según meros conceptos y, con ello, un conocimiento discursivo, por cuanto que, a su través, se hace posible por primera vez toda unidad sintética del conocimiento empírico, pero a cuyo través no se da *a priori* ninguna intuición". KrV, A 722 / B 750.

<sup>1174</sup> Pues, por lo que hace a la matemática, se trata solamente de la "forma de un objeto". KrV, A 224 / B 271.

<sup>1175</sup> Véase *supra*, nota 2 de las Conclusiones.

<sup>1176</sup> De un tono de gran señor adoptado recientemente en filosofía, Ak., VIII, 404.

de tener también un objeto y por lo tanto una materia<sup>1177</sup> y por tanto no hay decisión, ni validez, si no lo es de una materia, de un contenido mediado por una inclinación (siendo así que la dimensión formal de la receptividad en lo práctico es la dimensión del *respeto*). Y si el movimiento que sienta "objetividad" en el ámbito teórico era la posición del carácter de "objeto" que es al mismo tiempo la auto-posición del sujeto como sujeto, aquí nos encontramos con un movimiento similar: el desplazamiento que lleva, por así decirlo, del egoísmo a la autonomía<sup>1178</sup>, y determina al sí-mismo en virtud de la forma de la ley elevada a norma<sup>1179</sup>. También en este caso hemos pospuesto el tratamiento del movimiento en cuanto tal para centrarnos en despejar los elementos de la teoría kantiana de la objetividad práctica desde un punto de vista estructural.

Para ello hemos recorrido algunos pasos fundamentales de dicha teoría con vistas a depurar los elementos en ella involucrados. En este punto, ha sido especialmente importante poder desplegar una interpretación de la filosofía práctica de Kant en la cual quedaban atados desinterés y universalidad, y ambos a su vez subordinados a lo que en su momento denominamos el "gesto originario": la interpretación de la acción moral en términos de la acción por deber (véase el capítulo II.3.1-2). En efecto, este paso era un paso crucial en nuestro argumento, porque con él se abrían las puertas para poder defender, como hemos defendido a) que Kant puede aspirar al papel de acuñador de "la" moral moderna, precisamente porque los principios fundamentales de su teoría se siguen sin añadidos externos de la interpretación del horizonte moderno de comprensión de lo moral; b) que, precisamente por su vacuidad, y su sequedad, por "no exigir" nada, en Kant se presenta con especial virulencia el problema de sensibilizar dicha exigencia, de cómo traducirla a términos comprensibles para nosotros. De hecho, hemos tratado de

---

<sup>1177</sup> KpV, Ak., V, 34.

<sup>1178</sup> KpV, Ak., V, 86: "Esa raíz [del deber] no puede ser sino aquello que yergue al ser humano por encima de sí mismo (como una parte del mundo sensible) y le vincula con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar, teniendo al mismo tiempo bajo sí a todo el mundo sensible y con él a la existencia empíricamente determinable del ser humano en el tiempo, así como al conjunto de todos los fines (que únicamente se compadece con semejantes leyes prácticas incondicionadas como la ley moral). No se trata de ninguna otra cosa que la *personalidad*". En efecto, no debe olvidarse en ningún momento que, pese a todas las similitudes estructurales entre uso teórico y uso práctico en Kant, cada uno de ellos está orientado a un régimen de sentido diferente: aquél al régimen del existir como cosa, éste al régimen del existir como persona (que se cumple en la conexión propia de un "reino de los fines").

<sup>1179</sup> Véase en KpV un texto como este: "En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. *Aquella independencia*, empero, es libertad en el *sentido negativo*, esta *propia legislación* de la Razón pura y, como tal, práctica, es libertad en el *sentido positivo*. Así pues, la ley moral no expresa más que la *autonomía* de la Razón pura práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas, bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema". KpV, Ak., V, 33.



mostrar que Kant tiene que movilizar recursos muy variados (véanse especialmente los capítulos II.2.3, II.4.1 y II.4.2) para poder “fenomenalizar” el contenido del deber, y que la ubicación de esos recursos es clave para entender correctamente la filosofía moral kantiana.

El objetivo de las Secciones I y II ha sido, así, reconstruir el núcleo de las teorías kantianas de la objetividad (teórica y práctica) en clave estructural, es decir, en dirección a la dimensión formal constitutiva que hay en su interior. En este punto, por cierto, conviene precisar muy bien a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de una interpretación en clave estructural del *formalismo* kantiano, puesto que ambos términos están muy marcados en la historia intelectual del siglo XX. De hecho, recordar mínimamente el contexto de la discusión fundamental sobre su uso puede servir para precisar un poco más el sentido de nuestra investigación. Cuando en efecto se relaciona, como estamos haciendo, “estructura” y “forma”, inmediatamente vienen a la mente las críticas de Lévi-Strauss al formalismo ruso, e incluso las llamadas de atención de Balibar respecto de los excesos de la “combinatoria” supuestamente estructuralista<sup>1180</sup>. El reproche fundamental en el que, en este punto, coincidían Lévi-Strauss y Balibar es que el llamado “formalismo” se había conformado con una formalización muy deficiente de sus objetos de estudio, una formalización que se colapsa en la mera generalización de rasgos comunes y que se queda anclada en el nivel de una muy pobre (por abstracta) descripción. Esta pobreza de la generalización formalista es solidaria de una consideración del objeto “formalizado” como una materia enormemente rica a la que la forma abstracta nunca sería capaz de hacer completa justicia. Lévi-Strauss escribía, en efecto:

Quienes sustentan el análisis estructural en lingüística y antropología son acusados con frecuencia de formalismo. Esto es olvidar que el formalismo existe como doctrina independiente de la que, sin renegar de lo que le debe, el estructuralismo se separa en razón de las actitudes muy diferentes que las dos escuelas adoptan hacia lo concreto. A la inversa del formalismo, el estructuralismo se niega a oponer lo concreto a lo abstracto, y a reconocerle al segundo un valor privilegiado. La *forma* se define por oposición a una materia que le es ajena; pero la *estructura* no

---

<sup>1180</sup> Sobre estas polémicas en particular, y en general sobre la compleja implantación del estructuralismo en el mapa de las ciencias, véase C. Fernández Liria, “El estructuralismo. Sentido de una polémica”, en J.M. Navarro Cordón (ed.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, vol. I, Madrid, 2004, pp. 95-129. En este trabajo nos basamos para lo que sigue a continuación.

tiene contenido distinto: es el contenido mismo, aprehendido en una organización concebida como apropiación de lo real.<sup>1181</sup>

Pues bien, en esta oposición entre "estructuralismo" y "formalismo"<sup>1182</sup>, creemos que el formalismo kantiano cae enteramente del primer lado, y así lo hemos intentado hacer ver. El formalismo kantiano *no* es de ningún modo una mera generalización de elementos diversos en la que se elimina toda diferencia de naturaleza, sino por el contrario el trabajo conceptual, arduo y paciente, que permite el acceso a las condiciones constitutivas de los elementos concretos estudiados y al reconocimiento de sus diferencias internas<sup>1183</sup>. Además, esta afirmación no es una mera proclama, sino que ha tenido cierta relevancia en momentos concretos de nuestra investigación (como por ejemplo para distinguir el objeto matemático, que es solo la "forma de un objeto", del objeto trascendental). En todo caso, el expediente de la generalización puede ser una pista (y a veces lo es muy importante) para acceder a ese terreno, pero nunca es lo fundamental (véase a este respecto, nuestra discusión sobre el lugar de la "universalidad" en el pensamiento kantiano en el apartado III.4.2).

Así pues, lo que se desprende de nuestra propuesta, y lo que hemos intentado defender, es que el formalismo detectable en la teoría kantiana de la objetividad *no* es un formalismo huero, sino el tipo de formalismo que admite una reconstrucción estructural. En este sentido, creemos que la teoría kantiana de la objetividad, en la reconstrucción aquí presentada, satisface el criterio en el que se basaba Lévi-Strauss para distinguir el formalismo vacío del proceder estructuralista: "La prueba del análisis está en la síntesis. Si la síntesis resulta imposible, es que el análisis ha quedado incompleto. Nada convence mejor de la insuficiencia del formalismo como la incapacidad que tiene de restituir el contenido empírico del cual, con todo,

---

<sup>1181</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*, cap. VIII ("La estructura y la forma. Reflexiones sobre la obra de Vladimir Propp"), Ciudad de México, 1979, p. 113.

<sup>1182</sup> En esta oposición resuena también, de fondo, la oposición entre *Generalisierung* y *Formalisierung* que establecía Husserl en el §13 de *Ideas*. Sobre ella y su posible rendimiento para la filosofía analítica y la lingüística, véase E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, 1975, pp. 39-43.

<sup>1183</sup> En el comienzo del capítulo II de la *Dialéctica* de KpV, hablando del modo en que estoicos y epicúreos reducían a meras disputas terminológicas lo que era una diferencia real, Kant escribía: "Pero era adecuado al espíritu dialéctico de su época eso que ahora seduce también a algunas cabezas sutiles, a saber: el suprimir en los principios diferencias esenciales e irreconciliables tratando de convertirlas en discusiones terminológicas y así fingir una aparente unidad del concepto bajo diferentes denominaciones; ello sucede comúnmente en aquellos casos donde la unión de fundamentos desiguales yace a tal altura o tan bajo, o exigiría una modificación tan completa de las doctrinas por otro lado asumidas en el sistema filosófico, que se teme profundizar en la diferencia real y se prefiere tratarla como un desacuerdo relativo a meras formalidades", KpV, Ak., V, 111-112.

partió"<sup>1184</sup>. En definitiva, consideramos (y así hemos tratado de mostrarlo) que la teoría kantiana de la objetividad es en efecto capaz de restituir el contenido de los objetos de los que parte, excepto, evidentemente, su carácter empírico, es decir, el hecho de que sean esos objetos y no otros los que se dan<sup>1185</sup>.

Hemos recordado anteriormente que nuestra interpretación de Kant trataba de releer en clave estructural aquella dimensión de "lo formal" cuya elaboración constituía "la tarea más esencial de la filosofía". Matemática, filosofía trascendental y moral quedaban así hermanadas en virtud de su vínculo con "lo formal" del conocimiento. Pues bien, por otro lado, y precisamente por ese vínculo, por su carácter estructural común, poseen también todas ellas otra característica peculiar. En la sección IV de la "Antinomia de la razón pura" escribía Kant:

No es tan extraordinario como de entrada parece que una ciencia pueda exigir y esperar soluciones absolutamente ciertas en relación con todas las preguntas pertenecientes a su esencia (*quaestiones domesticae*), aunque por el momento quizás no se hayan encontrado todavía. Además de la filosofía trascendental hay aún dos ciencias racionales puras, una de contenido meramente especulativo, la otra de contenido práctico: la matemática pura y la moral pura.<sup>1186</sup>

En efecto, en todos estos casos (que se corresponden con distintos aspectos de la dimensión estructural que ha aparecido en las secciones I y II) las construcciones realizadas en el interior de la estructura, con los materiales suministrados por ella, están enteramente determinados "antes" de toda experiencia, *a priori*, por su propio concepto. En todos estos casos, como sucede en lo justo y lo injusto, escribe Kant, "el objeto no se encuentra en absoluto fuera del concepto"<sup>1187</sup>.

---

<sup>1184</sup> Lévi-Strauss 1979 (*op. cit.* en p. 483, nota 1181), p. 131. En este punto debe recordarse la oposición que el propio Kant establece entre el mero análisis de conceptos y la tarea analítica que propiamente interesa a un proyecto como el de la crítica de la razón pura: "Por 'analítica de los conceptos' no entiendo el análisis de los mismos o el procedimiento habitual en las investigaciones filosóficas que consiste en descomponer según su contenido los conceptos que se presentan y en clarificarlos, sino la *descomposición* –aun pocas veces intentada– de la propia facultad del entendimiento, para investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* a través de su búsqueda únicamente en el entendimiento como su lugar de nacimiento y mediante el análisis de su uso puro en general". KrV, A 65-66 / B 90. Sobre esto véase especialmente M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, §8, pp. 40-42, J. M. Navarro Cordón, "El concepto de 'trascendental' en Kant", *Anales del Seminario de Metafísica*, V (1970), pp. 7-26, y "Facticidad y Trascendentalidad", en R. Rodríguez (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, 2002, pp. 9-87.

<sup>1185</sup> Pues eso equivaldría a dar el paso que la crítica ha prohibido dar de muchas maneras diferentes y que tiene probablemente su formulación más depurada en KrV, B 165: la "legislación empírica" es inderivable de la "legislación trascendental". Sobre esto, recuérdese el capítulo I.3.4 de nuestra investigación.

<sup>1186</sup> KrV, A 480 / B 508.

<sup>1187</sup> KrV, A 477 / B 505.

Ahora bien, lo que sí está fuera del concepto es la *existencia*. Como recuerda el §76 de KU, "toda nuestra distinción de lo meramente posible y de lo real descansa en que lo primero significa la posición [*Position*] de la representación de una cosa con respecto a nuestro concepto, y, en general, a la facultad de pensar; y lo segundo, empero, el poner la cosa en sí misma (fuera de ese concepto)"<sup>1188</sup>. Además, esta situación es enteramente análoga en el ámbito práctico, pues también aquí nos encontramos con una dimensión irreductiblemente empírica de la receptividad, también aquí las inclinaciones y deseos están de entrada meramente dados y "fuera" de toda determinación estructural-formal, en la medida en que la inclinación [*Neigung*] se define precisamente como "la dependencia de la facultad de desear respecto de sensaciones"<sup>1189</sup>. La dimensión de la existencia está, pues, fuera de las estructuras.

Y, sin embargo, y aunque las estructuras kantianas de la objetividad se asientan en la dimensión de "lo formal", y "lo formal" es aquello que debe "conocerse por medio de la Razón", "lo formal" lo es, kantianamente, siempre y en todo caso respecto de "existencias", de elementos *dados*. La ciencia y la moral serán precisamente formas de determinar lo existente<sup>1190</sup>. Con esto en mente podemos abordar ya la recapitulación de los resultados de la Sección III, y los resultados finales de la investigación.

La Sección III ha sistematizado y perfilado los resultados de las Secciones I y II en dirección a una formulación unitaria de la relación entre estructuralidad, subjetividad y objetividad en Kant que nos permita evaluar la hipótesis general del trabajo (véase la Introducción, 2). En efecto, bajo la hipótesis adoptada –a saber, que Kant ha plasmado con mayor nitidez que otros la legitimidad metafísica de la modernidad–, el modo kantiano de entender la objetividad se convierte también en el modo *moderno* de entender la objetividad, y esto último sí resulta ya contrastable.

De nuestra reconstrucción de la teoría kantiana de la objetividad se ha desprendido también una profundización, radicalización y aquilatamiento del concepto (o *cliché*) de modernidad del que partimos al inicio de la investigación.

Partimos, en efecto, de una caracterización muy superficial de la modernidad en términos de lo que a veces se ha llamado el modo "antrópico"<sup>1191</sup> de pensar: la Edad Moderna se caracterizaba, así, por fundar toda objetividad (tanto teórica como práctica) en el funcionamiento de la instancia a la que, terminológicamente, se

---

<sup>1188</sup> KU, §76, Ak., V, 402.

<sup>1189</sup> GMS, Ak., IV, 414, nota.

<sup>1190</sup> La ciencia en cuanto principio de determinación de la existencia de los objetos y la moral en cuanto principio de determinación de la existencia de sujetos, es decir, personas.

<sup>1191</sup> Este es el término utilizado, en efecto, por W. Welsch. Véase al respecto, W. Welsch, "Heidegger: antropocentrismo ontológico", en F. Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid, 2008, vol. I, pp. 83-113. Véase la nota 21 de la Introducción.

denomina "sujeto" (véase la Introducción, apartado 2.2). Pues bien, gracias a la lectura de Kant ensayada en esta investigación hemos podido precisar este concepto en una dirección determinada (que, desde luego, no es la única posible) y hemos podido articular algunas de sus exigencias. Lo más llamativo del asunto en este punto es que semejante precisión y articulación del *cliché* "antrópico" del que partimos se ha producido mediante al recurso a la noción anti-humanista por excelencia (la noción de "estructura"), y en este sentido el *cliché*, en el trance de su precisión, ha sufrido una cierta inversión interna y la desaparición de cualesquiera elementos "humanos" o "humanistas" que pudieran estar adheridos a él.

La formulación unitaria a la que apuntaba la Sección III, y que constituye el resultado principal en este punto, reza así: la objetividad en la teoría kantiana (y según nuestra hipótesis, en el mundo moderno) se alcanza allí donde lo racional puro es netamente distinguido de lo empírico, rigurosamente depurado de todo elemento meramente dado, y entonces, y solo entonces, utilizado para reconstruir/prescribir precisamente lo empírico. Dicho de otra forma, el gesto típicamente moderno de objetivación tendrá que consistir en prohibir la entrada de todo elemento empírico al ámbito de las hipótesis explicativas/normativas, entregar dicho ámbito íntegramente a la razón pura y después –y sólo después– volcarlo sobre los datos empíricos que se quieren explicar / enjuiciar.

Sin duda alguna, la exigencia que une de esta manera lo empírico y lo racional puro dentro del paradigma histórico moderno podría ser puramente arbitraria, es decir, meramente "sobrevenida", y meramente "externa". Si sucediese tal cosa, por cierto, dejaría de ser visible el lugar desde el cual emanan las pretensiones de objetividad de la física matemática, de la moral kantiana, etc., y no se vería, en definitiva, por qué las hipótesis de Galileo son más "científicas" que las hipótesis de los físicos aristotélicos, y por qué las Declaraciones modernas de derechos (con todas sus deficiencias), y con todas las salvedades que quieran hacerse, nos parecen en general más "justas" que la división estamental de la sociedad.

Pero si esto no sucede así –y el nexo entre lo racional puro y lo empírico no es puramente arbitrario y externo– es precisamente porque el ámbito moderno de lo racional puro se constituye como tematización y explicitación consciente de las condiciones constitutivas *de lo empírico*<sup>1192</sup>. En efecto, si recordamos el modo en que

---

<sup>1192</sup> En este punto nuestros resultados no son sino la sistematización y prolongación de algo que aparecía ya en Heidegger al hilo de su análisis de la ciencia moderna. En el §2 del curso del WS de 1927/1928, *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*, GA 25, Heidegger explicaba que el acto fundamental [*Grundakt*] y fundador en la objetivación de un cierto ámbito de realidad es la tematización de la dimensión "matemática" que subyace a ella. En efecto, cuando la pre-comprensión ontológica (pues "pre-comprensión ontológica" es otra de las expresiones que designan "lo matemático") se vuelve temática, se hace explícita y consciente, y sobre todo se hace explícito y consciente el carácter determinante de esa

Heidegger utilizaba la noción de "lo matemático" [*das Mathematische*] en *Die Frage nach dem Ding*<sup>1193</sup>, entonces podríamos decir que la concepción moderna de la objetividad, de la que la teoría kantiana es una magnífica plasmación, se caracteriza por la instauración de "lo matemático" como *norma*. En efecto, la época moderna no solamente ha tematizado la dimensión de lo matemático (cosa que, por otro lado, había ya empezado a hacer –tentativamente– la filosofía en su primer comienzo griego), sino que además ha erigido por primera vez expresamente esa dimensión, bajo el título de "Razón pura", en la piedra de toque de toda objetividad. Al instaurar expresamente la dimensión de lo matemático como criterio y norma, la modernidad vuelve las condiciones de la objetividad contra todos los candidatos que aspiren a recibir el sello de "objetivo": las condiciones subjetivas *a priori* ("matemáticas" en el sentido de "lo matemático") determinarán de antemano qué cosas pueden aparecer como objetivas ante el sujeto, y todas las diferencias que quieran obtener ese reconocimiento tendrán que demostrar que "están a la altura" de sus pretensiones, es decir, que pueden efectivamente cualificar como objetivas.

Ahora bien, si esto es correcto, entonces debería ser posible constatar en el desenvolvimiento de la sociedad moderna manifestaciones de esta exigencia que hemos puesto a la base de su comprensión de la objetividad. Concretamente debería ser constatable un cierto movimiento en dirección al cumplimiento de esta exigencia. Lo más importante de nuestra investigación a este respecto (y el lugar en el que el concepto de modernidad obtenido "se la juega") es la contrastación "histórica" que tiene lugar en los capítulos III.2 y III.3. Y aun dentro de esta contrastación lo fundamental es lo que hemos denominado la "fractura del Antiguo Régimen" (capítulo III.2) y su reunificación en una "nueva normatividad" característicamente moderna.

En este sentido hemos intentado mostrar a lo largo de toda la investigación (y explícitamente, desde III.2.2.) que de la noción kantiana de sujeto forma parte irrenunciable su enraizamiento fáctico e inmediato en una situación singular desde la que conoce y decide. Esto implica que el sujeto "instaura mundo" cada vez desde un punto singular distinto, y que la razón finita está sometida a una "dispersión". El fenómeno de la "dispersión de la razón", dijimos, debe entenderse en dos sentidos: a) tanto en el ámbito teórico como en el ámbito práctico, y b) tanto en el sentido de que la subjetividad está presente en multitud de individuos distintos como en el sentido de que un mismo sujeto está cada vez ubicado en un punto diferente. Si a este

---

pre-comprensión, entonces las características de la pre-comprensión se erigen como *norma* de un determinado ámbito de cosas y se vuelve normativamente sobre todas ellas. En ese momento el ámbito de cosas ha quedado objetivado.

<sup>1193</sup> "Lo matemático es aquella [dimensión] manifiesta en las cosas, en la que siempre nos movemos ya de modo que las experimentamos en general como cosas y como tales cosas". Heidegger 1962 (*op. cit.* en p. 18, nota 23), p. 58.

estado de cosas le añadimos los resultados obtenidos a lo largo de las Secciones I y II, y que hemos perfilado en III.1.3, acerca de la relación objetividad-subjetividad, entonces nos encontramos con un escenario metafísico muy particular: puesto que la situación empírica en la que se encuentra la subjetividad es en cada caso distinta, lo que la subjetividad construye / decide es también, de entrada, en cada caso distinto. Pero si lo objetivo en el horizonte del pensamiento moderno se constituye como objetivo solamente cuando recibe el sello de lo "construido por la subjetividad", entonces resulta que lo objetivo es también en cada caso *distinto*. La conjunción de estos dos hechos estructurales (la dispersión empírica de la subjetividad pura y la vinculación moderna entre objetividad y subjetividad pura) produce así, de entrada, la fragmentación de toda validez y toda objetividad.

Como hemos tratado de mostrar en el apartado III.3.A, en el ámbito del conocimiento dicha fractura se expresa en que cada subjetividad finita está situada en un lugar particular (y distinto al de las demás) del espacio-tiempo y cada observador reconstruye, por tanto, las leyes de la naturaleza desde su propio sistema de referencia. El apartado III.3.B persiguió el modo en que en el ámbito de la decisión, por su parte, se expresaba esa misma fractura: a) cada subjetividad finita se enfrenta, en cada caso, con una situación diferente, y b) cada subjetividad finita tiene además, en cada caso, inclinaciones diferentes y conceptos diferentes de la felicidad.

Al comienzo del trabajo (véase la Introducción) recordamos el cliché escolar según el cual la modernidad surge de una gran ruptura con el mundo histórico anterior. Pues bien, gracias a la reconstrucción ensayada aquí de la teoría kantiana de la objetividad, hemos podido precisar y fundamentar ese cliché (de modo que deje de ser un mero cliché). En efecto, el carácter esencialmente deíctico de la subjetividad en que funda todas sus estructuras de objetividad el mundo moderno comporta una ruptura del marco material que integraba anteriormente a todos los sujetos. Una vez que se ha situado el fundamento de toda objetividad en el sujeto, y se ha reconocido al mismo tiempo que este sujeto es esencialmente deíctico (en el sentido de que está disperso en multitud de puntos), entonces queda irremediabilmente rota toda legalidad que pretenda ser *a la vez única y material*: si cada sujeto porta en sí mismo su propia legalidad (léase: cada sujeto vive en su espacio-tiempo distinto, cada sujeto tiene sus propios fines irreductibles y su propia concepción de la vida buena,) entonces es evidente que no hay espacio ya para ninguna legalidad material que integre a toda esta multitud de legalidades particulares. No hay ningún espacio-tiempo que pueda ser materialmente el mismo para todos, y no hay fines determinados que se puedan imponer vinculantemente a todos.

En efecto, este escenario metafísico de fragmentación de la validez en múltiples esferas, que hemos localizado en la física anterior a la relatividad general y

en el pensamiento ético-jurídico pre-moderno, además, abocaba necesariamente a un tipo de solución y sólo a uno. *A priori* es al menos pensable que, en el nuevo escenario, algunos puntos singulares del espacio-tiempo y algunos fines especiales de la acción pudiesen hacer valer su condición de puntos privilegiados de modo que las leyes de la naturaleza o los planes de vida reconstruidos desde ellos fuesen "las" leyes o "los" planes vinculantes para todos. Sin embargo, la dimensión de "lo formal", la dimensión de "lo matemático", que según todo lo anterior la modernidad ha erigido en norma, impide radicalmente y por principios esta salida. En efecto, desde el punto de vista estructural, desde el punto de vista de lo racional puro, las diferencias entre un punto singular y otro son absolutamente invisibles, y por tanto inexistentes, precisamente porque la diferencia entre unos puntos y otros no es estructural, sino deíctica, es decir, porque su reconocimiento exige salirse de la estructura y precisa un elemento de mostración, de señalación. Ahora bien, si todos los lugares y momentos, son para la matemática indiferentemente iguales entre sí, y todos los fines materiales son de entrada igualmente válidos (o inválidos), puesto que se tienen siempre pero nunca se eligen, entonces nos encontramos con que todos los puntos singulares son indistinguibles desde la estructura, y por tanto, cada uno de ellos posee la *misma* legitimidad que cualquier otro. La vía de privilegiar algunos puntos sobre otros es imposible, porque ni siquiera es posible distinguir normativamente unos puntos de otros.

El capítulo III.3 trató de mostrar que este era *efectivamente* el escenario metafísico de fondo, que la salida por la vía de los "privilegios" estaba *efectivamente* cerrada y que la única solución que quedaba es la que se ha producido *efectivamente* en el arco histórico de la modernidad. Hemos tratado de mostrar que el horizonte normativo tenía que transformarse forzosamente una vez que han irrumpido las exigencias que aquí hemos caracterizado como "modernas", que dicha transformación sólo podía producirse en una dirección determinada, y que ésta es efectivamente la dirección en la que se plasma la nueva normatividad moderna, tanto teórica como práctica. En el apartado III.3.1.A releímos la aparición de la Teoría de la Relatividad General, en 1915, en estos términos, e intentamos mostrar que dicha teoría traducía, en cuanto meta-ley física, la exigencia metafísica que acabamos de recordar, a saber: que todos los observadores de la naturaleza tienen los mismos derechos, y por tanto, sus reconstrucciones de las leyes de la naturaleza tienen que ser que homologables. En el apartado III.3.1.B, por otro lado, tratamos de hacer ver que el principio supremo de la legislación práctica kantiana (al que podría denominarse, siguiendo a Kervégan, "principio U", y del cual hemos visto dos manifestaciones, el imperativo categórico recortadamente ético y el principio universal del derecho) responde a esa misma exigencia. Según esto, una meta-ley como el principio U en sus dos vertientes es el



único tipo de ley que podía suturar aquella fractura: es el único tipo de ley que podía tener cabida en el horizonte moderno, precisamente porque asume radicalmente la situación y se postula únicamente como meta-ley de coherencia de todos los infinitos puntos dispersos. En el caso del concepto kantiano de derecho esto es explícito, pero también respecto del imperativo categórico (recortadamente ético) intentamos mostrar ese carácter.

Si todo lo anterior es correcto, y la objetividad está instalada, modernamente, en el lugar en el que se mide si las acciones de un punto singular son compatibles con la consideración de ese punto como un punto más en un conjunto de puntos indiferentemente iguales, entonces es evidente que el acto por el que se genera objetividad tendría que consistir en algo así como deslizarse desde mi punto particular a cualquier otro punto como el mío. El capítulo III.4., con el que se cierra la Sección III y la investigación en su totalidad, ha estado dedicado precisamente a esta problemática. En este último capítulo se entrecruzan la cuestión exegética (Kant) y la cuestión histórico-metafísica (la modernidad), y en el hemos intentado mostrar que precisamente lo que está en el centro absoluto de la teoría kantiana de la objetividad –el movimiento de subrogación del sujeto empírico en el lugar vacío de un yo trascendental– es al mismo tiempo lo que exige el concepto moderno de objetividad como tal movimiento.

## **2. Conclusiones finales**

### **2.1. El concepto de subrogación y la cuestión del sujeto en Kant**

Lo que ha aparecido en nuestra investigación como centro de la teoría kantiana de la objetividad es, pues, el movimiento de subrogación o reflexión. Sin embargo, de dicho movimiento, tal y como quedó apuntado en el Apéndice de la Sección III, no hay comparecencia en ninguno de los modos de la validez objetiva. Esta doble situación ha llevado a algunos autores a afirmar, frente a toda suerte de interpretaciones humanistas, que en Kant *no hay sujeto*. Pues bien, contrastar mínimamente los resultados finales de nuestra investigación con esta discusión puede ayudarnos a precisar un poco más su sentido. Además, por otro lado, la fijación de una posición por nuestra parte en esta discusión podría iluminar el sentido que podría tener una lectura de Kant en clave estructural. E incluso podría dar un cierto sentido histórico a la frase de Ricoeur acerca del estructuralismo que reseñamos en la

Introducción, a saber, que el estructuralismo era un "kantismo sin sujeto trascendental"<sup>1194</sup>.

En el capítulo III.4.3 hemos tratado de señalar que el "yo pienso" kantiano tiene al menos en parte un carácter deíctico, recordando para ello algunos pasajes de los *Paralogismos* y apoyándonos en J. Simon y F. Kaulbach. En efecto, en ese apartado señalamos que el "yo" que aparece como unidad de la apercepción trascendental debía entenderse como un lugar vacío dentro de una estructura formal, con el cual procedemos "sin notar la más mínima propiedad del mismo, sin conocer o saber nada en absoluto acerca de él"<sup>1195</sup>.

Ahora bien, ello implica que el "sujeto" kantiano, de entrada al menos en el ámbito del conocimiento, no es un sustrato permanente y sustancial que en las ocasiones exigidas da un paso hacia adelante y se establece como legislador, pero que igualmente siempre está ahí, sino que, muy al contrario, el "sujeto" a) *solamente* comparece *en cada caso singular*, y b) además comparece *únicamente* como aquello que convierte ese caso en un caso de *validez*. Exploremos un poco más estas líneas de pensamiento.

**Ad a)** Según lo que sostiene esta primera afirmación, no hay "el sujeto", sino la singular apertura al mundo correspondiente siempre a cada caso concreto, es decir, un sujeto esencialmente disuelto en sus diversas apariciones "deícticas". De hecho, quizás la manifestación más clara y desnuda del carácter deíctico de la subjetividad kantiana se encuentre en la *Analítica del Juicio estético*. Que sea precisamente ahí donde aparece no debe sorprendernos si es verdad que esa sección tematiza de manera explícita y, por así decirlo, exenta, una dimensión fundamental del fondo subjetivo que subyace a toda objetividad, es decir, si esa parte de KU presenta en su forma más desnuda, como ha señalado J.-F. Lyotard, "la manera reflexiva de pensar que está en funcionamiento en el texto crítico en su conjunto"<sup>1196</sup>. En el juicio estético, como indica Lyotard, la reflexión se muestra en su faceta más depurada, puesto que en él la reflexión aparece desprovista ya de su función heurística, y se gusta y se recrea, pausadamente, en la contemplación de lo bello. En esa demora [*Verweilung*]<sup>1197</sup> el

---

<sup>1194</sup> Véase la Introducción, 1.

<sup>1195</sup> KrV, A 355.

<sup>1196</sup> J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, París, 1991, p. 21. En efecto, pocos autores han visto este estado de cosas con tanta claridad como Lyotard, quien lo ha tematizado y elaborado notablemente en estas *Leçons sur l'Analytique du sublime* bajo el título de la *tautología* de la reflexión. En lo que sigue, especialmente en lo que respecta al acaecimiento deíctico de la subjetividad, nos basamos en dicha obra (véase, sobre todo, sus apartados 1.1 a 1.4).

<sup>1197</sup> KU, §12.

pensamiento suspende toda adhesión, desconecta toda referencia a lo que cree saber, y se muestra en toda su profundidad.

Y, efectivamente, al pasar a este tramo del pensamiento crítico nos percatamos de que lo que habíamos empezado a vislumbrar en los *Paralogismos* resulta ser clave para entender la peculiar presencia de "universalidad" y "necesidad" en los juicios estéticos.

Recordemos, en primer lugar, el resultado obtenido en la parte final del apartado III.4.2 de nuestra tesis acerca del lugar sistemático que corresponde a la validez universal y necesaria en el conjunto de la teoría kantiana de la objetividad. Frente a la interpretación de Rousset-Ferry-Renaut, dijimos en esas páginas, la validez universal y necesaria del correspondiente juicio no constituye en Kant definición ninguna de la objetividad, pero sí constituye el *indicio seguro* de toda objetividad y, en esa misma medida, la vía para que las exigencias de la objetividad adquieran contenido para nosotros. Debido precisamente al carácter déictico de la subjetividad, y a su dispersión en el mundo, es decir, a su despliegue en multitud de casos posibles, la objetividad queda *reflejada* frente a esa multitud de casos como *validez en todos los casos posibles*, y constituye por ello la pista fundamental para la reconstrucción del contenido de la objetividad por una razón finita. Nótese, en todo caso, que el resultado al que allí llegamos implica que la correcta comprensión del lugar de lo "universal y necesario" en Kant depende de una correcta comprensión de la triada objetividad-subjetividad-subrogación/reflexión.

Pues bien, creemos que hay una ulterior confirmación de este resultado, y una última precisión sobre su sentido, en el modo en que el juicio de gusto comporta "universalidad" y "necesidad". Y es que aquí, escribe Kant, ha de emerger una "propiedad de nuestra facultad de conocer que habría permanecido desconocida sin este análisis"<sup>1198</sup>.

1. Como es conocido, en el segundo momento del juicio de gusto, correspondiente a la cantidad, Kant afirma que lo bello es "representado como objeto de una satisfacción 'universal'"<sup>1199</sup>, pero, no obstante, "sin concepto", es decir, sin que medie tránsito alguno entre conceptos y el sentimiento de placer y displacer.

¿Cómo es posible que haya una pretensión de universalidad allí donde se ha desconectado la posición conceptual en su referencia a un objeto determinado? Si esta referencia a objeto, como vimos en III.4.2, es la que garantizaba la universal validez del juicio, puesto que "la universalidad del asentimiento [*Fürwahrhaltens*] no prueba la validez objetiva de un juicio", sino que "la validez objetiva es lo que

---

<sup>1198</sup> KU, §8, Ak., V, 213.

<sup>1199</sup> *Ibidem*, §6, Ak., V, 210

constituye el único fundamento de un acuerdo necesariamente universal"<sup>1200</sup>, ¿cómo puede permanecer en vigor la universalidad si se ha desfondado su "único fundamento"?

La perplejidad desaparece si consideramos (lo cual es una razón más para considerarlo así) que, a pesar de su desconexión respecto de toda validez objetiva *concreta*, el juicio de belleza manifiesta aún la vinculación subjetividad-objetividad, pero, por así decirlo, en el *grado cero* de esa vinculación. Y, precisamente, porque el juicio de belleza es una manifestación "pura" de ese vínculo, y no está atado a nada externo, sino solamente a sí mismo, por ello, decimos, el juicio de belleza permite que la propia estructura subjetiva que subyace a toda objetividad, la estructura que vehicula toda objetividad, reluzca por sí misma y en sí misma. Y lo que ahí se muestra y reluce en sí mismo y por sí mismo es el carácter deíctico de la subjetividad kantiana.

¿Dónde está en efecto el fundamento de la pretendida universalidad de la satisfacción en el juicio de gusto? Kant escribe:

pues no fundándose ésta [la satisfacción] en una inclinación cualquiera del sujeto (ni en cualquier otro interés reflexionado), y, sintiéndose, en cambio, el que juzga completamente *libre* con relación a la satisfacción que dedica al objeto, no puede encontrar, como base de la satisfacción, condiciones privadas algunas de las cuales sólo su objeto dependa, debiendo, por lo tanto, considerarla como fundada en aquello que puede presupone también en cualquier otro.<sup>1201</sup>

Lo que se aprecia en el juicio de lo bello de manera especialmente nítida es que las inclinaciones son puramente *privadas*, existencial-deícticas, y no simplemente deícticas (en el sentido que le estamos dando aquí, es decir, que no pertenecen a la "forma" sino a la "materia" de cada caso), y por tanto, no serían base apropiada para la universalización de ninguna pretensión de validez.

Ahora bien, quien profiere un juicio de gusto no encuentra ninguna inclinación sobre la que basar su satisfacción y, por tanto, no tiene más remedio que atribuirle a una armonía que debe ser común a todas las apariciones de un sujeto como el que yo estoy siendo ahora mismo. Es decir, que el fundamento del juicio de lo bello "puede presuponerse también en cualquier otro" como yo. Y puesto que el fundamento del juicio de lo bello puede presuponerse también en cualquier otro como yo nos encontramos con una universalidad tan estricta *como* la que produce un juicio lógico válido (véase el capítulo III.4.3). En efecto, el juicio estético y el juicio

---

<sup>1200</sup> KpV, Ak., V, 13.

<sup>1201</sup> KU, §6, Ak., V, 211.

lógico tienen "el parecido de que se presupone [...] la validez para cada cual"<sup>1202</sup>. Hay, en definitiva, una "pretensión de universalidad subjetiva", a la que Kant también denomina "validez común" [*Gemeingültigkeit*] y en la que la estructura de la subjetividad no está atada a un objeto, sino que está atada, por así decirlo, a sí misma. Con ocasión de una forma concreta, dentro de la propia estructura de la subjetividad se produce un acompasamiento peculiar de sus componentes y ello produce una cierta complacencia. Pues bien, precisamente el hecho de que ese acompasamiento interno se "sienta" como algo que *tiene que*<sup>1203</sup> ser universal y necesario *porque* involucra solamente elementos estructurales de la subjetividad, y no elementos existencial-deícticos, es el mejor testimonio de la conciencia del carácter deíctico de la subjetividad.

2. El cuarto momento del juicio de gusto es el momento de la modalidad, y en él se parte de que lo bello "tiene una relación *necesaria* con la satisfacción [*Wohlgefallen*]"<sup>1204</sup>, para añadir inmediatamente después que "la necesidad subjetiva que atribuimos al juicio de gusto es condicionada". Volvamos a plantear aquí la perplejidad. Hemos visto también, a lo largo de nuestra investigación, y particularmente en I.3.4 (apartado 6), que en la teoría kantiana de la objetividad no hay ni puede haber objetos singulares / decisiones singulares cuya existencia sea necesaria. A todo lo que llega la estructura de la objetividad es a establecer la necesidad de determinados *tipos* de objetos / decisiones, y ello además siempre condicionado a la existencia previa de determinadas cosas.

¿Cómo es posible que un juicio en el cual no hay conceptos (ni teóricos ni prácticos) pretenda ser necesario, si la necesidad parece estar ligada precisamente a la actividad unificadora del entendimiento a través de sus conceptos puros, que expresa la existencia de *una* regla de enlace, o por los conceptos de una voluntad racional pura, que expresan la obligatoriedad de *un* tipo de acción? De hecho, en el §18 de los *Prolegomena*, como hemos visto ya, Kant llegaba a escribir que "no habría razón por la cual otros juicios debieran concordar necesariamente con el mío, si no fuese la unidad del objeto, al cual todos se refieren, con el cual concuerdan, debiendo por tanto concordar también entre sí"<sup>1205</sup>. Por otro lado, la necesidad subjetiva de la que parece tratarse aquí es condicionada. El condicionamiento de la necesidad del juicio de gusto por el sentido común significa que el juicio de gusto podría aspirar a la necesidad *bajo*

---

<sup>1202</sup> *Ibidem*.

<sup>1203</sup> Puesto que "el juicio de gusto no *postula* la aprobación de todos", sino que "sólo exige [*simmt an*] a cada cual esa aprobación como un caso de la regla cuya confirmación espera, no por conceptos, sino por adhesión de los demás". KU, §8, Ak., V, 216.

<sup>1204</sup> KU, §18, Ak., V, 236.

<sup>1205</sup> *Prolegomena*, Ak., IV, 298.

la condición de que se admitiese un sentido común. Pues bien, ¿qué sentido tiene entonces hablar de "necesidad" en este contexto? ¿De dónde surge aquí la fuerza de un "debe"? ¿Por qué se siente justificado quien dice "esto es bello" a exigir la aprobación de todos ante su afirmación? ¿De dónde surge la legitimidad de esa pretensión de universalidad?

Kant escribe: "Se solicita la aprobación de todos los demás porque se tiene para ello un *fundamento que es común a todos*"<sup>1206</sup>. Y en efecto se trata aquí otra vez de que el individuo se siente en posesión de "un fundamento que es común a todos". Por este canal interno de comunicación que ha abierto el carácter deíctico de la subjetividad, el individuo es capaz de "saber" que lo que él siente forma parte de la estructura misma de la subjetividad y por tanto puede subrogarse en *cada una* de las actualizaciones que materialicen la estructura para exigir, desde ellas, la aprobación. Se aprecia por tanto otra vez la división fundamental entre lo "meramente privado" (lo que aquí hemos llamado existencial-deíctico) y lo "común" (o estructural, en esta investigación).

Pero otro rasgo fundamental de la concepción kantiana de lo universal-necesario se presenta aquí también con toda su fuerza: nos referimos al carácter indiciario de lo universal-necesario (véase el apartado III.4.2). En efecto, precisamente en el caso de los juicios estéticos la necesidad es tomada como testigo, como "ejemplo" dice Kant, de una ley que no está presente: se actúa *como si* tuviésemos a nuestra disposición una regla objetiva, pero, como no la tenemos, lo único que queda es la huella que dicha regla objetiva, en forma de necesidad y universalidad, deja en las distintas materializaciones de la estructura.

Por último, el carácter "condicionado" de esta necesidad subjetiva se evapora en el mismo momento en el que la condición es introducida en el escenario. Hemos dicho más arriba que el condicionamiento de la necesidad del juicio de gusto por el sentido común significaba que el juicio de gusto podría aspirar a la necesidad *bajo la condición* de que se admita un sentido común, como reza el §20 de KU. Ahora bien, es necesario presuponer esa "condición subjetiva del conocimiento"<sup>1207</sup>, como hemos visto ya en el Apéndice a la Sección III<sup>1208</sup>. Y ese sentido común desembocará

<sup>1206</sup> KU, §19, Ak., V, 237; la cursiva es nuestra.

<sup>1207</sup> KU, §21.

<sup>1208</sup> No ignoramos que el estatuto del "sentido común" en el pensamiento kantiano esconde un problema interpretativo importante en el que nosotros no hemos entrado ni podemos entrar. Dicho problema se encuentra perfectamente perfilado en el §22 de KU: ¿está realmente *presupuesto* el sentido común como una condición trascendental más, o lo que hay es solamente un "principio de la razón" que impone la necesidad de *producir* dicho sentido común? Dado que esta cuestión excede completamente las restricciones de nuestra investigación, que se ha centrado únicamente en la dimensión "objetiva" de la razón y solamente ha indicado cómo podría prolongarse su argumento en la dimensión "subjetiva", nos limitamos aquí a dejar constancia de ella.

precisamente en KU §40, donde se hacen explícitas las condiciones de la subrogación / reflexión.

En definitiva, la deducción de la necesidad y la universalidad de los juicios de gusto se produce efectivamente por los mismos canales que ha abierto el carácter deíctico de la subjetividad kantiana y que vinculan cada caso particular de su materialización con cualquier otro caso como él: la atribución de propiedades que encuentro en *mí* pero que no puedo considerar *privativas* mías, sino, por el contrario, comunes a *cualquier otro como yo*. El §38 de KU expresa esto con claridad meridiana. Después de recordar la vena fundamental de la deducción de los juicios de gusto, Kant explica que esta deducción es "tan fácil" porque lo único que afirma el juicio de gusto es "que tenemos derecho a suponer universalmente en todo hombre las mismas condiciones subjetivas del Juicio que encontramos en nosotros, y, además, que hemos subsumido correctamente el objeto dado bajo esas condiciones"<sup>1209</sup>. Y, en efecto, "para tener derecho a pretender la aprobación universal de una juicio del Juicio estético que descansa sólo en bases subjetivas, basta admitir: primero, que en todos los hombres las condiciones subjetivas de esa facultad, en lo que se refiere a la relación de las facultades de conocimiento, puestas en actividad en ella, con un conocimiento en general, son idénticas, lo cual debe ser verdad, pues si no, los hombres no podrían comunicarse sus representaciones ni en el conocimiento mismo; segundo, que el juicio se ha referido solamente a esa relación (por tanto, a la *condición formal* del Juicio), y es puro, es decir, no mezclado ni con conceptos del objeto ni con sensaciones como fundamento de determinación"<sup>1210</sup>.

Esta breve cala en la *Analítica del Juicio estético* refuerza, en nuestra opinión, la idea de que la concepción kantiana de la objetividad alberga en su interior un plano estructural-deíctico y de que dicho plano tiene un nítido y crucial reflejo en la vertebración de la subjetividad en Kant. Además, refuerza también la idea de que, en punto al ejercicio de la subrogación / reflexión, este carácter deíctico de la subjetividad, por el cual el sujeto es siempre la actualización en cada caso efectiva de un "yo", es lo *único* fundamental. En este sentido Lyotard ha podido escribir: "la noción de 'sujeto', bajo su forma sustantiva, no parece necesaria para comprender lo que es la reflexión. La noción de 'pensamiento actual' es suficiente"<sup>1211</sup>. Vayamos ahora a la otra afirmación anteriormente mencionada.

---

<sup>1209</sup> KU §38, Ak., V, 290.

<sup>1210</sup> KU §38, Ak., V, 290, nota.

<sup>1211</sup> Escribe Lyotard: "la notion de un 'sujet', sous sa forme substantive, ne paraît pas nécessaire à l'intelligence de ce qu'est la réflexion. La notion de 'pensée actuelle' [...] est suffisante" (*op. cit.* en p. 17, nota 22). Y ello al margen de todas las diferencias que pueda haber, y que Lyotard subraya, entre el "sujeto teórico" y el "sujeto estético".

**Ad b)** Por otro lado, en efecto, el sujeto kantiano, además de reducirse en un sentido peculiar a la actualización efectiva en cada caso de apertura al mundo, comparece –decíamos– *únicamente* como aquello que convierte ese caso en un caso de *validez*. Y ello quiere decir: el sujeto otorga validez objetiva en la medida en que la unicidad del sujeto es la piedra de toque de la objetividad kantiana<sup>1212</sup>, y *no* tiene otra presencia en el plano de objetividad que ésta. El sujeto no tiene jamás el estatuto de una realidad "sobre la que" se predicen afirmaciones. En efecto, si lo esencial del sujeto es su actividad sintetizadora, esa actividad, como bien escribe A. Renaut, "no es el objeto de ningún conocimiento susceptible de coincidir plenamente con ella y de llevarla a la plena transparencia"<sup>1213</sup>. En efecto, el modo de su comparecencia no es nunca el de un objeto de tematización, sino por el contrario el sustraerse a la tematización. F. Martínez Marzoa ha insistido mucho en este estado de cosas en el apartado 2 de su obra *Hölderlin y la lógica hegeliana* (Madrid, 1995). El difícil equilibrio de la obra de Kant dentro del giro del pensamiento moderno hacia el idealismo había sido ya explorado por este autor en *De Kant a Hölderlin* (Madrid, 1992), donde se distinguían dos lecturas posibles de Kant para hacer ver que el giro que se desliza al idealismo no podía consumarse coherentemente dentro del propio sistema kantiano. Pues bien, ese mismo estado de cosas, esa inestabilidad global del pensamiento de Kant se expone en esta ocasión sobre la base del desplazamiento semántico (o más propiamente, referencial) que el término "*subiectum*" sufre en la Edad Moderna. Decimos referencial y no directamente semántico porque en realidad "*subiectum*" sigue significando en el mundo moderno lo mismo que antes, a saber, el "de qué", el ente, aquello de lo cual se dice algo. Lo que cambia en la filosofía moderna es el referente del término: si antes designaba sin más lo ente, las cosas a las que nos referimos, esto es, el sujeto gramatical de las predicaciones, ahora, con la conciencia de la remisión de toda predicación válida a un único enunciante *de iure*, "*subiectum*" no se refiere solamente en cada caso a la cosa de la que en cada caso se trate, sino también siempre ya a un ente que es único y es siempre el mismo. Toda predicación válida tiene por así decirlo "dos" sujetos: la cosa a la que se refiere y el "yo".

De todo esto nos interesa quedarnos sobre todo con el significado de una fórmula que Martínez Marzoa utiliza en esta obra para hacerse cargo de lo que él mismo denomina la "consecuente inconsecuencia" de Kant, y todo ello para resaltar, en nuestra propia investigación, un punto importante. Nos referimos a la fórmula "el sujeto no es el sujeto"<sup>1214</sup>. ¿Qué sentido tiene esta afirmación? Quiere decir que,

<sup>1212</sup> En el plano teórico, como *pendant* de la unicidad de objeto, en el plano práctico como pura asunción de la conexión entre mi yo particular y cualquier otro como yo.

<sup>1213</sup> Renaut 1997 (*op. cit.* en p. 28, nota 45), p. 215.

<sup>1214</sup> F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, 1995, p. 21.



dentro del desplazamiento referencial anteriormente mencionado, la posición kantiana comporta la imposibilidad de que el tránsito se complete consecuentemente. Comporta una detención, un *katechon*, que impide el cumplimiento de la exigencia de pensar la sustancia "como sujeto". Precisamente porque el sujeto, el enunciante *de iure*, es de lo que se trata en todo enunciado válido, por eso mismo el enunciante *de iure* de todos ellos no comparece en ninguno de ellos en particular, es decir, no puede ser sujeto de enunciado alguno. Por participar en la propia constitución del ser de todo ente, el sujeto (en el sentido de "yo") no puede ser nunca ente, y por tanto no puede ser nunca sujeto (en el sentido de "sujeto gramatical de predicaciones")<sup>1215</sup>. El ejercicio de la reflexión, que en este sentido era el candidato a ocupar el lugar del sujeto en Kant, al mismo tiempo no puede ser jamás el sujeto.

Según las dos líneas interpretativas que acabamos de reconstruir mínimamente, resulta muy arriesgado hablar en Kant, en general, de "sujeto", y desde luego resulta sencillamente imposible si por "sujeto" se entiende algo así como un sujeto permanente y sustancial, transparente para sí mismo, y fundamento real de lo diverso de las representaciones.

Desde este punto de vista, y aunque esta investigación no está orientada a la teoría kantiana de la subjetividad, ni es ni ha sido nuestro propósito suministrar (si es que ello es posible) una concepción unitaria de la teoría kantiana de la subjetividad, creemos que hay elementos suficientes en nuestra tesis como para, abundando en ella y en estas líneas interpretativas, poner en conexión el carácter estructural-deíctico de la objetividad en Kant con un carácter similar en el sujeto. En este sentido creemos que las siguientes palabras de Deleuze acerca del estructuralismo recogen y expresan con extraña precisión un estado de cosas fundamental que habita en el fondo de la filosofía kantiana:

El estructuralismo no es en absoluto un pensamiento que suprime el sujeto, sino un pensamiento que lo desmenuza y lo distribuye sistemáticamente, que discute la identidad del sujeto, que lo disipa y lo hace ir de lugar en lugar, sujeto siempre nómada hecho de individuaciones, aunque impersonales, o de singularidades, aunque pre-individuales. En este sentido Foucault habla de "dispersión"; y Lévi-Strauss no puede definir una instancia subjetiva más que como dependiente de las condiciones de objeto bajo las cuales ciertos sistemas

---

<sup>1215</sup> E incluso esta explicación seguiría siendo inexacta. Como bien señala Martínez Marzo a continuación (*op. cit.* en p. 497, nota 1214), pp. 21-22, la aparente absurdidad de "el sujeto no es el sujeto" no se supera simplemente señalando dos sentidos distintos de "sujeto", sino que se trata de un único sentido; la paradoja lo es de la cosa misma: *aquello de lo que siempre se trata no puede ser ello mismo aquello de lo que se trata*.

de verdad se hacen convertibles y, en consecuencia, 'simultáneamente admisibles para muchos sujetos'<sup>1216</sup>.

## 2.2. La contribución de esta tesis al problema de una teoría de la modernidad

Cuando se habla de "teoría de la modernidad" sin más, se suele incluir en el referente de la expresión cosas que van desde la teoría de la cultura hasta la teoría sociológica, pasando por la historia y/o la teoría del arte, y la historia y/o la teoría de la religión. Ya advertimos en la Introducción (y recordamos ahora) que esta investigación ni es ni pretende ser una contribución a esa disciplina o conjunto de disciplinas. Como, de todos modos, sí hay en ella elementos que afectan a la interpretación de la modernidad, hemos señalado ya (véase Introducción) en qué sentido asumíamos esa expresión. Y parece adecuado ahora, en las conclusiones finales de nuestra tesis, resumir el sentido de la contribución que puede haber en ella en punto al problema de una teoría de la modernidad.

Como se ha podido comprobar en repetidas ocasiones, la Sección III arrojó como figura esencial de la modernidad un horizonte des-cualificado, uniforme y homogéneo, definido solamente en sus pilares formales y enteramente vaciado de todo contenido material (véanse, especialmente, los capítulos III.3.1 y III.3.2). Hasta tal punto era formal-estructural el panorama de la objetividad moderna allí dibujado que la figura esencial de la transgresión, la figura esencial de lo "incorrecto", se nos apareció entonces bajo la forma de la excepcionalidad (capítulo III.3.2), es decir, bajo la forma de un contenido singular que quiere hacerse valer como especial, como marcado, dentro de ese horizonte formal y descualificado.

Sin prejuzgar otras cuestiones relacionadas, esto por sí solo acerca ya nuestra investigación a una larga y muy variada tradición de análisis sobre la época moderna que tiene como hilo conductor y como característica más propia la localización en el centro de la modernidad de un proceso que se trata de pensar bajo la rúbrica de "nihilismo". En efecto, el "aire de familia" que comparten todos estos análisis (por lo demás muy dispares) a los que nos referimos quizás sea el hecho de que todos ellos consideran el "nihilismo" –entendido a su vez de modos muy diversos– como una categoría adecuada para interpretar la condición histórica moderna. "Decadencia", "muerte de Dios", "racionalización", "tecnificación", "desencantamiento del mundo",

---

<sup>1216</sup> Deleuze 1976 (*op. cit.* en p. 8, nota 3), p. 596. La cita de Lévi-Strauss se encuentra en C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, París, 1964, p. 19.

*Kulturpessimismus*, "desvalorización de los valores", "politeísmo de los valores", o incluso "disolución de los valores", y otros tantos títulos diferentes han sido utilizados para describir y elaborar el perfil de ese "inquietante huésped" que, según este diagnóstico, visitó Europa y desde allí el mundo<sup>1217</sup>.

No pretendemos de ningún modo trazar ahora la genealogía ni los hitos más importantes de esta tradición<sup>1218</sup>, pero tenerla en cuenta como fondo puede ser útil para perfilar, junto y frente a ella, el sentido en el que nuestra investigación puede contener una contribución al problema de una teoría de la modernidad.

Desde este punto de vista, la aportación de nuestra investigación a una teoría global de la modernidad es, como indicamos ya en la Introducción, muy modesta: se ha limitado a reconstruir, en el terreno de la filosofía y de la mano de Kant, algunos vínculos y pasos internos dentro del movimiento histórico general de la modernidad que tienen que ver con lo que alguno de los autores anteriormente mencionados denominaba "nihilismo". Concretamente, se ha limitado a mostrar algunos vínculos conceptuales que pueden dar razón de lo que C. Schmitt llamó "neutralizaciones" de la época moderna<sup>1219</sup>.

En efecto, una de las transformaciones fundamentales que se constatan en la superficie de la época moderna es la desaparición de todo particularismo axiológico y normativo del escenario central de los procesos de justificación y legitimación. Al final de *Wissenschaft als Beruf*, Weber escribía:

El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado.<sup>1220</sup>

---

<sup>1217</sup> Nietzsche, NF 1885-1887, KSA 12, 2. Sobre la ubicación y relación mutua de estos títulos en una historia del concepto del nihilismo, véase F. Volpi, *El nihilismo*, Buenos Aires, 2005, M. Cohen-Halimi y J. P. Faye, *L'Histoire cachée du nihilisme – Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*, París, 2008.

<sup>1218</sup> Lo cual excede absolutamente los límites de esta investigación y para lo cual, y al margen de autores como M. Weber, E. Jünger, M. Heidegger y C. Schmitt, y muchos otros, habría que poner en primer plano a Nietzsche, del que casi todos los demás dependen, y muy especialmente sus fragmentos de la década de 1880.

<sup>1219</sup> Pues para C. Schmitt la época moderna, como reza el título de su conferencia del año 1929, es la "época de las neutralizaciones y despolitizaciones". "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen", publicada originalmente en la *Europäischen Revue* y recogida después en *Der Begriff des Politischen*, Berlín, 1932. El concepto fundamental del escrito es justamente el concepto de "ámbito central" [*Zentralgebiet*].

<sup>1220</sup> M. Weber, "La ciencia como vocación", en su *El político y el científico*, Madrid, 1967, p. 231.

y Schmitt llegaba a afirmar que la historia europea de los últimos siglos se ha caracterizado por una "tendencia general al neutralismo espiritual"<sup>1221</sup>. El principio *cuius regio, eius religio* (fundamental en Augsburgo), el Estado decimonónico liberal como estado neutral y agnóstico, la neutralización del monarca y después del Estado, y en general la abstención del moderno Estado de Derecho en cuestiones ético-materiales, precisamente a favor de los derechos individuales fundamentales, serían manifestaciones diferentes de esa tendencia general que caracteriza, según Schmitt, la moderna historia europea.

Pues bien, la contribución de nuestra investigación a este respecto sería solamente la de ofrecer un modo de reconstruir *in abstracto* algunos de los pasos que llevaban a tales neutralizaciones. En efecto, según los operadores utilizados en nuestra investigación, estaba "escrito" en los moldes metafísicos de la modernidad que todo lo deíctico (y los particularismos normativos de cualquier tipo *son* también deícticos) tenía que desaparecer del ámbito de lo objetivo, y lo objetivo sólo podría ser ya estructural-formal. Ahora bien, la dimensión de lo estructural-formal, precisamente por ser estructural-formal, está completamente vacía y es neutral respecto de todas las figuras concretas que puede albergar. "El poder lo de racional", escribía F. Volpi comentando la obra de M. Weber, "está en la disolución de todo lo sustancial y en el erigirse en el fundamento de sí mismo"<sup>1222</sup>. En definitiva, si las hipótesis exploradas acerca de las decisiones metafísicas fundamentales de la modernidad son correctas, entonces todo lo sustancial estaba irremediabilmente abocado a su disolución, puesto que lo sustancial dependía del régimen de lo existencial-deíctico, es decir, de hechos singulares y concretos dados en la experiencia (en concreto en la experiencia histórica y colectiva).

En cualquier caso, la vinculación entre modernidad y abandono del terreno de lo existencial-deíctico había sido percibida en la filosofía ya desde mucho antes, y su primer profeta no es Nietzsche, sino Jacobi. En efecto, es bien sabido que Jacobi eleva por primera vez la acusación formal de "nihilismo" a finales del siglo XVIII, y lo hace nada más y nada menos que contra la filosofía en su conjunto, entendida como "racionalismo" e "idealismo", de un modo que marcaría a todo el pensamiento europeo posterior. El documento que se suele citar al respecto es una carta de marzo de 1799 de Jacobi a Fichte<sup>1223</sup>, pero Jacobi hace uso del término también en otros lugares (por ejemplo en *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, de 1811), y desde luego el espíritu de la idea está en sus críticas desde 1785. Lo que nos interesa recordar ahora

<sup>1221</sup> Schmitt 1932 (*op. cit.* en p. 500, nota 1219), p. 87.

<sup>1222</sup> Volpi 2005 (*op. cit.* en p. 500, nota 1217), pp. 74-75.

<sup>1223</sup> En la que Jacobi decía: "En verdad, mi querido Fichte, no debe irritarme si usted, o quien sea, quiere llamar *quimerismo* a lo que yo contrapongo al idealismo, al cual dirijo el reproche de *nihilismo*". J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. III, p. 245.

es que la hipótesis que Jacobi intenta verificar primero en Spinoza y después en Kant (a saber, que toda filosofía es idealista o "nihilista": incapaz de saltar "fuera" de la representación) desarrolla y prolonga una intuición que, según el propio Jacobi, él ha encontrado en Kant, concretamente en el *Beweisgrund* de 1763. La lectura de algunos pasajes de este opúsculo en una reseña despierta en Jacobi un interés tan intenso que encarga el libro a dos libreros diferentes y, cuando finalmente llegan a él, su entusiasmo no hace más que confirmarse:

No he tenido que lamentar mi impaciencia. [...] Mi alegría no hacía más que crecer según iba leyendo la obra, hasta el punto de provocarme violentos latidos de corazón; y antes de haber llegado a mi objetivo, el fin de la tercera parte, había tenido que detenerme varias veces para recuperar la capacidad de una calma atención.<sup>1224</sup>

Consideramos extremadamente significativo el hecho de que Jacobi encuentre en Kant (y en concreto en pasajes señalados del *Beweisgrund*<sup>1225</sup>) la mejor formulación de aquello que explica el carácter "nihilista" de la filosofía moderna. ¿Por qué? Porque en esos pasajes kantianos empieza a vislumbrarse justamente la disociación existencia-conceptos, que nosotros hemos perseguido de varias formas en nuestra investigación y que ha ocupado en ella un lugar fundamental. La lectura de Jacobi resulta interesante porque diagnostica con un agudísimo "ojo clínico" la situación: o se renuncia al concepto (en pos de una creencia [*Glaube*]) o se renuncia a captar lo existente en cuanto existente (es decir, en cuanto diferente a otra instancia de *lo mismo*). Importa poco si la opción de Jacobi es una o la otra. Lo importante es lo que se desprende de su temprano diagnóstico: si no se renuncia al concepto, es decir, si se mantiene el concepto como sello de la objetividad, tal y como hace Kant (y como, según nuestra hipótesis, hace fundamentalmente el mundo moderno), entonces se ha renunciado ya a que las diferencias existenciales sean objetivamente relevantes y se han abierto las puertas para eso que algunos autores han denominado "nihilismo".

En este sentido, la contribución de nuestra investigación al problema de una teoría de la modernidad se podría considerar también desde el punto de vista del temprano diagnóstico de Jacobi, y entonces la parte final de la investigación no habría sido sino una confirmación y sistematización de dicho diagnóstico. El

---

<sup>1224</sup> F.H. Jacobi, *Werke*, Darmstadt, 1976, vol. II, pp. 190-191. Un análisis interesante de esta situación, y en general de la figura de Jacobi en cuanto profeta del pos-kantismo se encuentra en Ferry 2006 (*op. cit.* en p. 39, nota 70), pp. 196-231.

<sup>1225</sup> Como los de Ak., II, 71-72: "El ser (la existencia) no es en absoluto un predicado o determinación de cosa alguna"; "El ser (la existencia) es la posición absoluta de una cosa, y se distingue también por ello de todo predicado, el cual es puesto siempre solamente en relación con otra cosa".

diagnóstico que podemos extraer de Jacobi –bajo el título “conceptualidad y nihilismo”– se presenta entonces como una clave fundamental para pensar la lógica de la condición histórica moderna<sup>1226</sup>. ¿Por qué “conceptualidad y nihilismo”? ¿Qué relación hay entre ambos?

La respuesta ha sido esbozada ya en varios puntos de nuestra investigación y abordada de manera explícita desde las Conclusiones de la Sección I. Después de seguir el periplo de la exigencia de matematizabilidad de la ciencia moderna y de reconstruir la fundamentación kantiana de dicha exigencia y de la “realidad objetiva” de la matemática, nos planteábamos en esas Conclusiones la siguiente pregunta: ¿por qué la asunción de los principios modernos acarreó la instauración de la matemática como lenguaje privilegiado? ¿Por qué precisamente las matemáticas? ¿Qué tenían las matemáticas (a diferencia de otros lenguajes) para erigirse como norma? ¿Por qué en la Edad Moderna, como escribe Galileo, quien no cuente con los caracteres matemáticos “vaga sin rumbo en un oscuro laberinto”<sup>1227</sup>?

Y lo que respondimos allí fue lo siguiente: la modernidad no tiene de entrada ningún vínculo especial con la matemática. La instauración de la matemática como lenguaje privilegiado en la época moderna es una consecuencia, no una causa. Y es consecuencia de otra “decisión” más originaria en la que lo que se instituye como norma no es la matemática, ni siquiera la construibilidad, sino la *espontaneidad* de la razón, como reza el principio de KrV B XIII o como se desprende ya de la propia noción cartesiana de método<sup>1228</sup>. Es verdad que lo único definible espontáneamente

---

<sup>1226</sup> En este sentido, no deja de ser significativo que M. Weber, al trazar la semblanza del racionalismo cientificista moderno, haya puesto en primer lugar precisamente al “concepto” como primer “gran instrumento del trabajo científico” (Weber 1967 [op cit. en p. 484, nota 53], p. 208), para después elaborar sus consecuencias histórico-sociológicas en términos de “eterna lucha entre dioses”.

<sup>1227</sup> G. Galilei, *Il Saggiatore*, tomado de *Discoveries and Opinions of Galileo*, traducción de S. Drake, Londres, 1957, pp. 237-238 (traducción nuestra del inglés).

<sup>1228</sup> Y es que el origen del principio originario de KrV, B XIII, se puede retraer hasta la noción cartesiana de “método”. Si “el método”, como afirma la Regla IV, “es necesario para la investigación de la verdad de las cosas” (*Regulae*, IV, 371), es porque el método decide de antemano acerca del modo en que se presentan las cosas y el modo en que se definirá la “verdad” acerca de ellas. Y si el “método” es de entrada un conjunto de “reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero” (*Regulae*, IV, 372), sin embargo, lo que el método “ha decidido”, y el paso absolutamente decisivo de la reflexión cartesiana es la instauración del *proceder libre y puro de la razón* como único criterio normativo del saber. De lo que se trata, como muestra la segunda parte del *Discurso*, y como prueba magníficamente el ejemplo del imán, es de que el *soi-même* ajuste todo al nivel de la razón. El modo en que Descartes aborda el problema del imán en la Regla XII es absolutamente revelador del nuevo espíritu: no se trata de introducir nada nuevo, sino de reducir todo lo empírico a lo matemático, a “naturalezas simples y evidentes por sí mismas” (*Regulae*, XII, 427). Y, de hecho, cuando trata de explicar su comportamiento, no se pone a buscar causas extrañas en algún mundo transensible, sino que se simplemente se dice: voy a intentar explicar ese comportamiento a partir de las cosas que conozco muy bien, y si consigo (re)producir los efectos que produce el imán “componiendo naturales simples y evidentes por sí mismas”, entonces

por la razón acerca de un objeto es lo que ella misma puede construir acerca de él, y que lo construible es precisamente el ámbito de lo matemático, pero sigue en pie que el ámbito de los objetos matemáticos se constituye en virtud de un *modum cognoscendi*, y no a la inversa, y que lo originario aquí no es el principio de la matemática, ni el principio de la construibilidad, sino el principio de la espontaneidad, del que se derivan los demás. Pues bien, ese resultado no es privativo de la matemática y la cuestión de la Sección I, sino que alcanza a la concepción moderna de la objetividad en toda su extensión.

En efecto, la instauración de la espontaneidad de la razón como norma era igualmente patente en el ámbito práctico, como hemos tratado de hacer ver desde el capítulo II.1 con Rousseau, y después con Kant. También aquí emergía una reconstrucción contrafáctica de la realidad que se contrasta con la experiencia inmediata y que testa, mide, y en ocasiones desmiente sus pretensiones de objetividad. El criterio de lo objetivo se formulaba aquí como exigencia de traducibilidad a decisiones libres (= productos de la espontaneidad práctica).

Pues bien, en ambos casos la instauración de la espontaneidad como norma supone una transformación profunda y radical del modo en que lo existencial-deíctico puede, a partir de ahora, hacerse valer. Aunque ello ha sido indicado ya en algunos puntos de la investigación, quizás no esté de más recordar y generalizar ahora ese resultado con vistas a una conclusión.

Situar la piedra de toque de la objetividad en la espontaneidad de la razón supone, efectivamente, cerrar el paso a que diferencias meramente dadas, pasivamente recibidas, puedan ser en algún sentido relevantes. Y esto es lo que hemos visto, de diferentes maneras, a lo largo de la investigación:

**A.** En el apartado III.2.2.A estuvimos examinando las consecuencias para la física moderna de la indeterminabilidad conceptual de sistemas de referencia singulares. Dado que ningún sistema físico de referencia puede ser fijado e identificado como tal mediante descripciones conceptuales, sino que en esa operación siempre está implicada la fijación (ostensiva) de un "aquí", las diferencias relacionadas con estar en un sistema de referencia o en otro tenían que desaparecer, a la larga, del horizonte de la objetividad física.

**B.** Por otro lado, en el apartado III.2.2.B estuvimos analizando la indeterminabilidad conceptual (moral) de fines singulares. Si la piedra de toque de la objetividad es aquí la imputabilidad y la forma de universalidad vinculada a ella, y "el hombre se arroga

---

consideraré que conozco el fenómeno del imán y soy capaz de explicarlo. Sobre esto, véase la "Introducción" de J.M. Navarro Cordón a su edición de las *Regulae*, Madrid, 1984.

una voluntad que no se responsabiliza de nada que pertenezca meramente a sus apetitos [*Begierden*] e inclinaciones [*Neigungen*]"<sup>1229</sup>, es evidente que la mera voluntad libre es incapaz de señalar, por sí misma, un fin singular destacado<sup>1230</sup>. Los fines destacados son los fines que yo encuentro en la experiencia, a través de mis inclinaciones, como mis fines propios, pero el hombre "no responde de esas inclinaciones [*Neigungen*] e impulsos [*Antriebe*] y no los adscribe a su auténtico yo, esto es, a su voluntad"<sup>1231</sup>.

La radicalidad e insuperabilidad de la situación es todavía mayor de lo que se puede pensar a primera vista: ni siquiera hay lugar para discutir si esta o aquella diferencia deíctica puede ser o no relevante desde el punto de vista de la objetividad teórica o práctica, porque antes de eso todas las diferencias deícticas se han evaporado y resultan sencillamente invisibles. Ni siquiera hay lugar para distinguir este o aquel fin, este o aquel valor, este o aquel particularismo cultural: sencillamente no están.

## Kant y el problema del nihilismo

¿Qué sucede, entonces, con el diagnóstico de Jacobi? Reconocer la fuerza del vínculo expresado en el título "conceptualidad y nihilismo", ¿no implica también reconocer por entero el diagnóstico de Jacobi? ¿No significaría eso que Kant contiene ya *in nuce* el corazón del programa idealista? ¿Afirmamos entonces, a modo de balance final, que Kant es moderno precisamente por cuanto la modernidad se manifiesta esencialmente en el proyecto racionalista-idealista? De ningún modo.

---

<sup>1229</sup> GMS, Ak., IV, 457.

<sup>1230</sup> Aunque, por las autolimitaciones reiteradamente establecidas en nuestra investigación, no podemos tratar de ello, es evidente que aquí se situaría uno de los puntos de paso al problema de la fe racional. Ante este modo tan crudo de establecer la desaparición de todo fin, cualquier lector de Kant podría reclamar, con razón, una explicación acerca de lo que entonces sucede con el sumo bien como fin inherente a la propia estructura de la moralidad. En efecto, si de la ausencia de fines se trata, ¿qué sucede con "el concepto de sumo bien como objeto y fin final de la razón pura práctica" (KpV, Ak., V, 129)? Aunque no forma parte estrictamente de nuestra investigación (limitada por principios a las "Analíticas de la razón"), sí debemos insistir en que, en nuestra opinión, la eliminación de los fines particulares en la estructura kantiana de la moralidad es *compatible* con (e incluso está necesariamente vinculada a) la presencia de un "fin final" entendido como sumo bien. No creemos que en este punto la inclusión de la problemática del sumo bien y de la fe racional invalide en ningún sentido la ausencia sistemática de fines particulares, toda vez que el sumo bien es, por su parte, un objeto (y un fin) meramente "formal-estructural". Véase, en cualquier caso, nuestro desacuerdo con la interpretación de Y. Yovel en la p. 397, nota 976.

<sup>1231</sup> *Ibidem*, 458.



De Jacobi podemos tomar (y así lo hemos hecho) la clara percepción del vínculo entre nihilismo y disociación existencia-conceptos, pero semejante diagnóstico tiene sentido para nosotros por todo el trabajo previo realizado en el cuerpo de la tesis (y especialmente en la Sección III). Su pertinencia en un trabajo como el nuestro se debe, por tanto, a razones internas a éste, al significado que tal diagnóstico adopta dentro de las coordenadas de dicho trabajo, y no a la asunción de las coordenadas del proyecto de Jacobi. Lo cual quiere decir también que nuestra tesis rechaza el diagnóstico de Jacobi en puntos muy concretos.

En primer lugar, conviene puntualizar que lo que hemos dilucidado con ayuda de Kant, y lo que surge como figura esencial de la modernidad en nuestra investigación, no es en modo alguno la *ausencia de normatividad* (algo así como un "todo está permitido" absoluto) sino, muy al contrario, la *normatividad de la ausencia*, es decir, la normatividad que surge (y que surge con toda su fuerza vinculante) cuando "se retiran los dioses". De hecho, hemos tratado de mostrar que el proyecto de una crítica de la razón pura, entendido como proyecto esencial, permite interpretar la modernidad –si es que permite hacerlo en algún sentido– en términos de una vigorosa normatividad estructural-formal. Es cierto que esa normatividad es el poso que queda cuando ya no queda "nada" normativo (es decir, ningún nexo material vinculante), pero no es menos cierto que se establece una normatividad.

En segundo lugar, nuestra investigación rechaza el diagnóstico de Jacobi en punto al lugar que le corresponde a Kant en relación con el racionalismo y en el tránsito al idealismo. De hecho, el mejor modo de reconocer en qué medida nuestra tesis rechaza el diagnóstico global de Jacobi quizás sea recordar una vez más, como paso final de las conclusiones, en qué sentido la filosofía de Kant contiene una *crítica de la razón pura* y, en este mismo sentido, contiene a) una crítica del programa moderno de una *mathesis universalis*, y b) una radical demarcación frente a Hume.

La figura final que en nuestra investigación ha surgido como clave de interpretación de la época moderna es, en efecto, el par concepto-existencia (o, expresado en otro nivel, espontaneidad – receptividad). Ahora bien, la articulación y ensamblaje de ambos elementos exige, previamente, haberlos disociado de un modo radical, y de un modo radical e insobornable mantenerlos separados, precisamente para poder ensamblarlos de la manera adecuada. Pues bien, si Jacobi ha percibido a la perfección el momento de la disociación, sólo la filosofía crítica –esa ha sido al menos nuestra tesis– recoge con suficiente claridad los dos momentos (de la disociación y la reunión) como núcleo de su teoría de la objetividad. En efecto, sólo el proyecto de una *crítica de la razón pura* ha recogido y expresado con nitidez suficiente la necesidad de que dos elementos (concepto y existencia, espontaneidad y receptividad) estén presentes allí donde modernamente se constituye objetividad,

y sólo ese proyecto ha subrayado suficientemente su heterogeneidad y su indisoluble vinculación. Y lo ha hecho en sendos frentes polémicos abiertos contra Hume y contra Leibniz-Wolff.

La pertenencia de este doble frente polémico a la teoría kantiana de la objetividad, su, por así decirlo, exquisito encaje en los goznes de dicha teoría, se pone de manifiesto en el hecho de que la gran "objeción" esgrimida por Kant frente a sus dos oponentes consiste en cada caso en señalar al elemento del par concepto-existencia que ha sido postergado u olvidado por ese oponente. Por decirlo en una fórmula sucinta: si frente a Hume, Kant esgrime el concepto, frente a Wolff y frente a Fichte (y eso querrá decir también: frente a Hegel) esgrimirá la existencia y su radical exterioridad respecto del concepto. En perfecta simetría, en efecto, vemos que si el error de Hume se puede resumir en haber olvidado que sin concepto no hay objetividad (es decir, en haber ignorado la insuficiencia de la sensibilidad), entonces el error del racionalismo es haber olvidado que sin intuición no hay objetividad (y que el entendimiento es por sí solo insuficiente). Y no olvidemos que esta última omisión, que en cierto modo es también la omisión de todo el proto-idealismo e idealismo posteriores, es duramente reprendida por Kant —en la figura de Fichte— en uno de sus últimos escritos, la *Declaración referente a la Doctrina de la Ciencia de Fichte*:

pues la doctrina pura de la ciencia no es nada más ni nada menos que mera Lógica, que con sus principios no asciende a lo material del conocimiento, sino que, como lógica pura, abstrae del contenido del mismo.<sup>1232</sup>

---

<sup>1232</sup> *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, Ak., XII, 370.



## ANEXO

Introduction, summary and conclusions [Mención europea]

# STRUCTURE AND DEIXIS KANT'S THEORY OF OBJECTIVITY IN THE HORIZON OF MODERNITY



## INTRODUCTION

### 1. Solving for X. Kant and structuralism

All our representations are in fact related to some object through the understanding, and, since phenomena are nothing but representations, the understanding thus relates them to a something, as the object of sensible intuition: but this something is to that extent only the transcendental object. This signifies, however, a something = X, of which we know nothing at all nor can know anything in general (in accordance with the current constitution of our understanding), but is rather something that can serve only as a correlate of the unity of apperception for the unity of the manifold in sensible intuition, by means of which the understanding unifies that in the concept of an object. KrV, A 250-251.

At the ground of this doctrine we can place nothing but the simple and in content for itself wholly empty representation *I*, of which one cannot even say that it is a concept, but a mere consciousness that accompanies every concept. Through this *I*, or *He*, or *It* (the thing), which thinks, nothing further is represented than a transcendental subject of thoughts = *x*, which is recognized only through the thoughts that are its predicates, and about which, in abstraction, we can never have even the least concept. KrV, A 345-346 / B 403-404.

What is the meaning of these enigmatic "Xs" at the core of a work like the *Critique of Pure Reason*? An "X" signifies *par excellence* something unknown, that is, the place occupied by a certain value when this value shall be known but is *not yet* known. But, if this is so, how is it possible that a work bold enough to claim that "there cannot be a single metaphysical problem that has not been solved here, or at least to the solution of which the key has not been provided"<sup>1233</sup> comes to a halt precisely in this place? Why does it not finish its task and determine entirely the value of the elements it uses? Is there any kind of internal necessity in the "not yet" accompanying the "X"? Did critical philosophy have to stop there, and exactly there, for a reason? On the other hand, and leaving those questions aside, why does Kant employ the

---

<sup>1233</sup> KrV, A XIII.

same variable (X) to denote both the "transcendental object" and the "transcendental subject"? Would it not have been more logical – and more in keeping with usual mathematical conventions – to use *different* letters (X, Y, Z, etc.) to denote unknown elements of which we cannot *a priori* tell that they are the same?

As it is widely known, in the debate on structuralism that took place in 1963 in the review *Esprit*, P. Ricoeur stated that this current seemed to oscillate between different "sketches of philosophy", sometimes resembling a "Kantism without transcendental subject".<sup>1234</sup> This statement, in turn, was enthusiastically received by Lévi-Strauss. Now, what underlies the "family resemblance" detected by Ricoeur? What could possibly make Lévi-Strauss so enthusiastic about that statement? Can an understanding of Kant help in any way or any sense to understand the concept of "structure"? That could be hardly the case, since the contemporary notion of "structure" had not been yet explicitly coined in Kant's day. And yet...

The two series of questions contained in the two previous paragraphs (one of them basically exegetical, the other basically historical) deal with one and the same nucleus of issues. Indeed, the presence of an "object = X", or an "empty box", or a "zero symbolic value" in relation to which all the other elements "are situated in their own differential relations",<sup>1235</sup> the presence, in sum, of an *unknown quantity* was one of the criteria employed by G. Deleuze in his famous article to establish "how do we recognize structuralism". Understanding the role of these "Xs" in Kant's thought could thus help us understand what kind of a link Kant could possibly have with structuralism and, accordingly, also understand Ricoeur's diagnosis and Lévi-Strauss's enthusiasm.

We have just recalled that the contemporary notion of "structure" had not yet been explicitly coined in Kant's lifetime, and this statement is still perfectly accurate. And yet... And yet it is possible that this might not be all. Maybe – and this is one of the hypotheses our investigation aims to explore – the Modern Age and Kant, as a modern philosopher, do have a deeper and more essential relationship with "the structural" than meets the eye when studying the emergence of structuralism as a philosophical current in the twentieth century. Maybe the Modern Age itself – in all its multifarious expressions – involves precisely the coming into effect of a series of unprecedented *structural* connections. This last claim could be a shallow generality, since almost everything with a minimum of articulation possesses an "structure", but it becomes more precise, and a relatively strong claim, if "structure" is considered (as we

<sup>1234</sup> P. Ricoeur, "La pensée sauvage et le structuralisme", *Esprit*, 31 (1963), pp. 618-619.

<sup>1235</sup> G. Deleuze, "How do we recognize structuralism?". See the sixth criterion: the empty box.

will do) a technical concept. This technical concept stems from linguistics<sup>1236</sup> and implies a very strong restriction of the "general" notion of structure. It also implies that it cannot be interchangeably applied to historical periods whatsoever. "The structural", as we will see, is not trans-historical, but has a most special link to what – on Heidegger's trail– we could call "the mathematical trait" of Modern age. In this sense, F. Martínez Marzoa has written:

"Structure" is neither a mathematical nor a metamathematical concept, but it is indeed a concept belonging to a framework in which 'the mathematical' as such is constituted, and that is not the case in every situation. [...] the very fact of delimitating 'the mathematical' is linked to the assumption of a set of constitutive conditions, i.e., an *a priori*.<sup>1237</sup>

But if this is correct, and the notion of "structure" is inherent in the delimitation of "the mathematical", and the Modern Age is characterized precisely by its being built somehow upon such delimitation, then it could be that the essential thinkers of this age were bound to find the structural in some way. And even more: if all this were so, it is even possible that the most radical "notaries" of the Modern Age, that is, the thinkers who have most radically grasped their time in concepts, as Hegel put it, were compelled to take note of this metaphysical-historical phenomenon. But if all this is correct, then the presence of an unknown "X" at the heart of Kantian philosophy, and precisely as a sign of a hidden underlying structure, might be not that strange. Understanding why this might not be that strange would then involve "solving for X", but knowing all the way through that "solving for X" will entail not only understanding the meaning of expressions such as "transcendental subject" and "transcendental object" in Kant and how they are related, but also understanding the possible link between "structure", "objectivity" and "Modern Age". Contributing to this understanding is the chief aim of our investigation.

---

<sup>1236</sup> Which we will take from L. Hjemslev, and which can be initially defined as F. Martínez Marzoa does: "a non-empirical complex, ideally constructed with elements that also are ideal, in which those elements are not simply juxtaposed, but implying one another, and which contains its own laws of inner movement and possibilities of variation" (F. Martínez Marzoa, *La filosofía de "El capital" de Marx*, Madrid, 1983, p. 96). About this, see *infra*, I.2.2.

<sup>1237</sup> F. Martínez Marzoa, *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile, 2008, pp. 100-101.



## 2. Subject and objectives of the investigation. Three specifications

The following specifications can be useful to define and narrow down the subject and the objectives of this investigation:

1. Its *material subject* is the Immanuel Kant's critical philosophy.
2. Its *formal subject* is the Kantian theory of objectivity.
3. Its main *objective* is to show the relationship between this theory and the normative principles of the Modern Age.

*Ad 1).* The expression "critical philosophy" in itself already entails a double delimitation. In the first place, and at the most general level, specification 1) narrows down our field of study to Kant's works published in the critical period, that is, from 1781 to 1800. And that is indeed so: this investigation is centered *solely* on works from this period, and any references (and there are some) to pre-critical works merely serve the purpose of clarifying the former. In the second place, however, and in the sense in which "critique" is opposed to "metaphysics",<sup>1238</sup> specification 1) narrows down our field of study even further: within the "critical philosophy" or the "critical project", the investigation will focus only on the works which are *essentially* critical, that is, KrV, GMS/KpV and KU, as opposed to such works as MaN, MdS, or *Die Religion*. These "essentially" critical works constitute indeed the textual *corpus* of the investigation, and, once again, any references (and there are some) to other works from the critical period merely serve the purpose of clarifying this *corpus*.

*Ad 2).* Specification 2) sets as the hermeneutical aim of the text analysis the reconstruction of a theory: the Kantian theory of objectivity (both in the theoretical and the practical sense). The theory to be reconstructed always imposes further restrictions regarding the delimitation and the treatment of texts. Specifically, in our case, it means that the main effort will revolve around the first two critiques (for only in the two first critiques are "domains" [*Gebiete*] defined, as established by the §II of KU's *Einleitung*)<sup>1239</sup>, and, within them, around the systematical *loci* termed "Analytics of

---

<sup>1238</sup> For the critique is "*preparatory* (propaedeutic)" with respect to metaphysics (KrV, A 859 / B 878), and constitutes a "treatise on the method, not a system of the science itself" (KrV, B XXII-XXIII). "The philosophy of pure reason", writes Kant in the *Architectonic*, "is either propaedeutic (preparation), which investigates the faculty of reason in regard to all pure *a priori* cognition, and is called *critique*, or, second, the system of pure reason (science), the whole (true as well as apparent) philosophical cognition from pure reason in systematic interconnection, and is called *metaphysics*". KrV, A 841 / B 869.

<sup>1239</sup> "Insofar as we refer concepts to objects without considering whether or not cognition of these objects is possible, they have their realm; and this realm I determined merely by the relation that the object of these concepts has to our cognitive power in general. The part of this realm in which cognition is possible

reason", as opposed to "Dialectics" and "Doctrines of Method" (taking into account, of course, that in Kant every "Analytic" is always leaned over an "Aesthetic"). Any references (and there are some) to passages not taken from these "Analytics" merely serve the purpose of clarifying the texts of those "Analytics".

**Ad 3).** Lastly, specification 3) establishes an objective for the reconstruction mentioned in 2), and by doing so, it also sets a limit to this reconstruction and subordinates it to a further aim. This means that the analysis of the texts and the reconstruction of concepts will proceed in each case *only* to the point necessary to show the desired link, and not beyond that point. In this sense, our investigation is by no means, and as a matter of principle, intended as a monographic or thorough study of any particular Kantian doctrines or points (neither his theory of mathematics, nor his moral theory nor his theory of objectivity of the objects of experience). From the viewpoint of the technical literature, this also means that our investigation does not seek to compete with any of the monographic works interpreting particular points of the Kantian *corpus* (which, by the way, already exist – aplenty – about *any* particular point).<sup>1240</sup> On the contrary, our investigation seeks to build on the work already carried out on those writings, and, at any rate, to discuss the global interpretations of Kant from the viewpoint of the general history of philosophy. Specifically, it sets out to discuss the location of Kant within the transformation towards what has been termed the "Modern Age" or "Modernity". Certain specifications must also be made regarding our use of expressions like the "Modern Age" or "Modernity", but these specifications are already part of the starting hypotheses of the investigation, and will be dealt with later.

## 2.1. About the title

Some might initially be surprised by the choice of the terms (to a certain extent atypical) used in the title of this investigation. It is obvious that Kant never uses the term "deixis" in any of his writings, but nor does the term "structure" as such play any role in his work: "*Struktur*" appears only twice in his works,<sup>1241</sup> and in neither case is its

---

for us is a territory (*territorium*) for these concepts and the cognitive power we need for such cognition. That part of the territory over which these concepts legislate is the domain (*ditio*) of these concepts and the cognitive powers pertaining to them" (KU, Ak., V, 174).

<sup>1240</sup> For an overview of the magnitude of the *Kant-Forschung* nowadays, and limiting ourselves only to KrV, see P. Natterer, *Systematische Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin-New York, 2003.

<sup>1241</sup> In the review of Moscati's writing in 1771 (Ak., II, 423) and in the *Fortschritte* (Ak., XX, 293).

meaning even similar to the sense in which it is used in our title. Why, then, "structure and deixis"?

The expression "structure and deixis" seems to us to be appropriate as a title under which to consider and elaborate crucial aspects of the Kantian theory of objectivity that served as a common thread running through the whole investigation and which also play a central role in the final results and conclusions. In fact – and this is already part of the thesis we wish to defend – we deem the title to be a good indicator of the way in which a *critical* theory of objectivity is developed and must be developed.

The term "deixis" is initially taken from K. Bühler,<sup>1242</sup> from whom the original meaning also stems, but the way we use this term in our investigation is different from Bühler's and from its use in linguistics in general (see chapter I.5.2.). When we talk about "deixis" or about the "deictic" character of an element, we are denoting firstly that such an element is essentially dependent on something given in a singular actual fact and is therefore impossible to anticipate. Now, the decision to use precisely the term "deictic" (and not, for example, "empirical") has to do with the fact that the term "deictic" illuminates two phenomena that are crucial in our reconstruction of Kant's philosophy and of the modern understanding of objectivity. Indeed, on one hand a) it highlights the fact that all these elements are ultimately based on some kind of demonstrative identification (also called "deictic" or "ostensive"): the object is not selected or identified through the properties it has, but through its *immediate* (spatio-temporal) relationship with the subject. On the other hand, b) it highlights the fact that we can consider all these elements also from a *a priori* perspective, and we will accordingly find a "variable" or an "empty" space testifying to the aforementioned dependence (of course this "empty" space will have to be "filled up", and will be "filled up" differently in every case). We believe this terminological choice is justified because this is exactly the case of the so called "pure deictic" elements of natural language (such as "I", "you", "here", "there", "tomorrow", "yesterday", etc.): their referent depends entirely on the particular context in which they are used, but when they are considered *a priori*, independently from those contexts, the only thing remaining is merely an empty space or witness of what must be filled with data from experience. The most obvious example of this in Kant is the way (empirical) intuitions are treated, but this treatment is reproduced at many different levels of Kantian architectonic and turns out to be – at least according to our thesis – a structural trait.

---

<sup>1242</sup> K. Bühler, *Sprachtheorie*, Jena, 1934, especially its chapter II ("*Das Zeigfeld der Sprache und die Zeigwörter*").

Now, precisely because there is "deixis" there can also be "structure". The use of the term "structure", and its general orientation in our thesis, comes from linguistic structuralism, and both can be found with notable accuracy (and we will do likewise<sup>1243</sup>) in an author such as L Hjemslev. In this sense, we believe that the concept of "structure" faithfully conveys: a) the fact that Kantian objectivity has a character of spontaneous production (i.e., that conditions of possibility of knowledge and decision have a "constructive" character); b) the fact that regulated variations are possible within this horizon of objectivity, and c) the fact that these conditions of possibility alone never provide the objects of experience or decision.

In sum, "deixis" is not opposed to "structure", but complements and reinforces it. Deixis denotes precisely the *a priori* consideration of what is irreducibly given in a particular fact, that is, of the form of each particular case. The structure reconstructs "the formal" of knowledge (theoretical and practical), but the "form" of each particular case is part of "the formal" – and an essential part, as we will see. What, then, can be thought under the title "structure and deixis"?

This title is chosen as a path into thinking, elaborating and formulating the triage of elements which, as we hope to show, constitute the backbone of the Kantian ontologies: subjectivity-objectivity-reflection. We believe that the conceptual instruments chosen for this investigation allow us to account with remarkable ease for the inner linking of these three elements, and also for the way in which spontaneity and receptivity – with all their own dimensions – are central to their structure .

## 2.2. General warning on the use of the term "modernity"

Even though this investigation is in no way intended as an investigation of "theories of modernity", and even though its contribution in this respect is, indeed, very humble (as will be clear in the conclusions, point 2.2), the repeated use in it (which has already begun) of expressions like "Modernity", "Modern Age", etc., calls for at least a clarification about the way we are going to use them.

When used in History departments, and generally in historiography, the expression "Modern Age" is a label utilized to signalize a particular segment of universal history; this segment is conventionally signalized by taking certain especially significant events to mark its beginning and its end (the fall of Constantinople or Columbus's first voyage, the French Revolution, etc.). However, when used in Philosophy departments, the expressions "Modern Age" or "Modernity"

---

<sup>1243</sup> See footnote 128 in p. 67.

generally convey a different meaning. When someone talks about "Modernity" and "Modern Age" in philosophical discourse, he is generally talking – to put it still very vaguely - about an event in thinking, about a transformation of the most basic assumptions of existence, about the implementation of a new way of being in the world.<sup>1244</sup> Moreover, leaving this very general meaning aside, there is no univocal use of the expression "modernity" in philosophical discourse. "Modernity" does not mean the same in History and Philosophy departments, and even within the Philosophy department its meaning is not unambiguous but extremely dependent on who uses it and with what intentions.<sup>1245</sup>

In this sense, it is important to point out – with respect to all the following – that our use of the terms "Modernity" and "modern" in this investigation is very specific, related to a particular line of thought, and does not necessarily match the meaning that other authors give to these same terms. To provide a well-known example, our use does not match the manner in which M. Foucault uses the term "modern" to refer to the "Modern Age" as opposed to the "Classical age" in *The Order of Things*. In Foucault's terminology, the "Classical age" embraces the seventeenth and the eighteenth centuries, while "the Modern Age" refers to the nineteenth century (Kant being precisely the hinge between the two). According to our use, the term "modern" will designate a series of characteristics of a certain way of being in the world which, in effect, began to emerge at the end of the Middle Ages but which, nonetheless, extends to the present day (and that is why this use provides no grounds for speaking about "postmodernity"). This use, at any rate, is neither ours nor new, but stems from the works of some authors who are especially relevant to the approach of this investigation. In this sense perhaps we are most greatly indebted to M. Heidegger<sup>1246</sup> and to Spanish receptions of Heidegger's work.<sup>1247</sup>

---

<sup>1244</sup> See *infra* footnote 1248.

<sup>1245</sup> From J. Habermas to A. McIntyre, by way of M. Foucault or J.-F. Lyotard, and leaving out more sociological theories, from M. Weber to Z. Bauman.

<sup>1246</sup> Several of Heidegger's works could be quoted, of which *Die Zeit des Weltbildes* (1938) provides a summary, especially the following: "Wenn nun die Wissenschaft als Forschung eine wesentliche Erscheinung der Neuzeit ist, dann muss das, was den metaphysischen Grund der Forschung ausmacht, zuvor und weit voraus das Wesen der Neuzeit überhaupt bestimmen. Man kann das Wesen der Neuzeit darin sehen, dass der Mensch sich von der mittelalterlichen Bindungen befreit, indem er sich zu sich selbst befreit. Aber diese richtige Kennzeichnung bleibt doch im Vordergrund. Sie hat jene Irrtümer zur Folge, die es verhindern, den Wesensgrund der Neuzeit zu fassen und von da aus erst auch die Tragweite seines Wesens zu ermessen. Gewiss hat die Neuzeit im Gefolge der Befreiung des Menschen einen Subjektivismus und Individualismus heraufgeführt. Aber ebenso gewiss bleibt, dass kein Zeitalter vor ihr einen vergleichbaren Objektivismus geschaffen hat und dass in keinem Zeitalter vorher das Nichtindividuelle in der Gestalt des Kollektiven zur Geltung kam. Das Wesentliche ist hier das notwendige Wechselspiel zwischen Subjektivismus und Objektivismus. Doch eben dieses wechselseitige Sichbedingen weist auf tiefere Vorgänge zurück. [...] Nicht dass der Mensch sich von den bisherigen Bindungen zu sich selbst befreit, ist das Entscheidende, sondern dass das Wesen des Menschen überhaupt

Thus, we will take "Modern Age" or "Modernity" to mean not a more or less precise segment of time but a new way of comprehending and experiencing the notions which provide the structure of every historical existence. We will take them to mean, as Heidegger himself put it, a certain "fundamental metaphysical position".<sup>1248</sup> This new way of inhabiting the world has sharp and definite limits, though the degree and the moment of its implementation is an empirical question, and it might even be argued whether it is implemented at all or has ever been (and in that case, we would be also arguing whether this concept of "Modern Age" actually describes something real). Our investigation assumes that this concept of "Modern Age" indeed describes something, is actually implemented and is historically binding. It seems fair that the reader should be apprised of the general orientation of the concept we are going to use, albeit roughly summarized. We will begin, for the sake of brevity, by summing it up according to a scholar *cliché*.

According to this *cliché*, and expressed very basically, the new way of inhabiting the world which we call "modern" emerged from a transformation of the foundations on which the historical existence of man was based. The Modern world, so the *cliché* goes,<sup>1249</sup> arose after the collapse of ancient cosmology (in force until the sixteenth century) and after an unprecedented break with the religious authorities. The scientific revolution of the seventeenth and the eighteenth centuries triggered, in less than a century and a half, an about-turn in the conception mankind has about the universe and about itself. Since the Earth is no longer the centre of the universe, man has, in a sense, "lost his place in the world"; but – and perhaps this is the most serious consequence– the *world itself*, the framework which had housed human existence since Ancient times, has disappeared. The finite, closed, harmonious and hierarchic world endowed with sense and purpose which had been the warm and comfortable home of mankind for many centuries has vanished into thin air and now, plainly and simply, does not exist anymore. The subsequent shock is hard to imagine nowadays, but men

---

sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird". M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Gesamtausgabe* (GA from now on) 5, Frankfurt, 1975-, pp. 81-88.

<sup>1247</sup> See *infra* the Background. Of F. Martínez Marzoa the reader could check, for example, *La filosofía de 'El Capital' de Marx*, Madrid, 1983, or, more recently, *El concepto de lo civil* (*op. cit.* on p. 513, note 1237). On the relationship between these two works, see the remarks by the author himself on his website: <http://felipemartinezmazroa.com/rectificaciones.html> (consulted on 15/07/2013).

<sup>1248</sup> In the eighth *Zusatz* of *Die Zeit des Weltbildes*, and precisely to distinguish "the Greek" from "the modern" (in this case: Protagoras from Descartes) Heidegger used the notion of "fundamental metaphysical position" [*metaphysische Grundstellung*] as a notion which gathers the essential interpretations of an age about: a) the way man is man, i.e., the way man is himself [*selbst*]; b) the way the being of entities is understood; c) the way truth is essentially projected, and d) the way man is the measure [*Mass*] for the truth of entities. See also M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, II, p. 170.

<sup>1249</sup> For an especially precise version of this account, see for example L. Ferry, *Apprendre à vivre*, Paris, 2006, the chapter on "Humanism or the birth of modern philosophy".

and women of that period were literally "uprooted", lost in a universe with no points of reference. The outlook science was offering them was that of an infinite, inhospitable, meaningless universe, a universe in which bodies collided with each with no harmony whatsoever, a universe which could *no* longer be the model for a happy or good life. It was the end of cosmo-ethics: the cosmos (as an ordered and harmonious universe) could no longer provide the key to the construction of behavior models, for the cosmos no longer existed. Universe and nature were now completely indifferent to human actions, as Goethe's poem pointed out: "For the realm of nature / is unfeeling / The sun sheds its light / over evil and good".<sup>1250</sup>

Moreover, faith and reliance on religious authorities also suffered serious setbacks, and they tottered dangerously. It was not only the Protestant Reform; it was not only that the Church had upheld positions that were contradictory to the new scientific "facts", and had therefore fallen out of favor with many. As times went by, its demands and its rigidity regarding beliefs made the Church less and less credible. In sum, men and women of the sixteenth and seventeenth centuries saw how the ground on which they had always lived was collapsing under their feet, and how the tall towers of ancient and medieval knowledge were slowly turning into debris.

In this context of the destruction and collapse of the conceptual and ideal foundations of the ancient-medieval historical world, the task that fell to thinking – and the task modern philosophy would assume – was to *reconstruct* the foundations of knowledge, to find a ground solid enough to sustain a new conception of the world, of morals and of religion. It now became urgent to find a new order, a new set of ideas which allowed mankind to understand where we are, how we should act and what we can expect. And, at the same time, if the new order was to fulfill its task, it needed be more solid and resistant: it needed to be able to withstand the objections which caused the previous order to totter.

Now, the ground that the Modern Age found on which to reconstruct and sustain the new order was the *principle of subjectivity*, to carry on expressing it in very general terms as taught in schools. It would be the subject himself (Reason) who would decide from now on, with his productive activity, on the question of validity, under the original *motto* expressed by Kant in KrV, B XIII: reason only understands (only accepts as objective) what reason itself produces (either as theoretical construction or as practical construction, that is, as decision). In 1755 Diderot conveyed the spirits of the time in a succinct formula: "Man is the only concept from which to start and to which everything must be taken back".<sup>1251</sup>

<sup>1250</sup> J.W. Goethe, *Das Göttliche*, 1783, §3.

<sup>1251</sup> D. Diderot, "Encyclopédie", in *Œuvres complètes*, vol. VII: Encyclopédie III, Paris, 1976, p. 213.

This, we believe, is a sufficient reminder of the scholar *cliché*. This *cliché* –based on the idea that Modernity lies on a “anthropic” principle<sup>1252</sup>– will be our starting point regarding the concept of Modernity, and it will be *only* a starting point, for the march of the investigation will show on one hand, it’s true, its plausibility (the fact that it is not completely arbitrary) but, on the other hand, will imply a serious overturning of the *cliché* itself. Indeed, one of the consequences of our investigation regarding the concept of “Modernity” will be the gliding from this “humanist” *cliché* to the notion perhaps most radically anti-humanist of all (the notion of “structure”) as the key to understand the essence of modern age.

Anyway, and even though this *cliché* is indeed a *cliché*, and perhaps even a caricature, it nonetheless harbors important hermeneutical decisions which we have chosen to adopt and which are not obvious, and therefore call for an explanation. This explanation could be summed up as follows:

1. In first place, we have assumed, along with Hegel and Heidegger, the existence of an enormous fracture separating the modern world from everything previous. Many strategies have been essayed to blur the outlines of this fracture or to water it down to the point of making it imperceptible, either through the idea of “secularization”, in the wake of K. Löwith, or by finding modern ideas already present in medieval authors, like E. Gilson. Contrary to these attempts, and all the like, we believe that underlining here the existence of a great divide allows us to understand more things, and to understand them better, than if we did not do so. In this sense we identify with Heidegger’s words:

Modern philosophy is usually considered to have begun with Descartes (1596-1650), who lived a generation after Galileo. Contrary to the attempts, which appear from time to time, to have modern philosophy begin with Meister Eckhart or in the time between Eckhart and Descartes, we must adhere here firmly to the mentioned consideration.<sup>1253</sup>

And these words still echo the following claim (by Hegel):

René Descartes is in fact the true beginner of modern philosophy, insofar as it makes thought the principle; thinking on one’s own is here different

---

<sup>1252</sup> That is the expression used by W. Welsch in “Heidegger: antropocentrismo ontológico”, in F. Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid, 2008, vol. I, pp. 83-113.

<sup>1253</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, WS 1935-36, Tübingen, 1962, p. 76.



from the philosophizing theology, which situates thinking on a different level; we are dealing here with a new ground.<sup>1254</sup>

Of course, the fact we assume this divide does not mean that we shall not take into consideration the particular historical contexts in which the ideas and concepts studied emerge, but it does mean that we will steer these contexts towards a certain inner logic. The Jesuitical background of Descartes, the influence of Suárez on him, or the trace of Pietism in Kant, to mention only a few examples, are undeniable historical facts, and it is even possible that certain structures of modern thought reproduce previous structures in their form, however the dependences we seek between concepts in this investigation are not empirical-historical dependences, but of another kind. And, in order to find these dependences we are looking for, the assumption that an entirely new and autonomous principle sheds light on the essential phenomena of the Modern Age proves to be much more revealing and much more fertile. In this sense the basic assumptions of our investigation are closer to authors such as H. Blumenberg, for example, than to C. Schmitt, K. Löwith or M. Villey.

2. In second place, we have assumed that this divide reaches *us* and the present day. Indeed, we have assumed that it is still philosophically interesting to seek a deeper self-understanding of our time in those terms. Many authors (such as, for example, M. Foucault<sup>1255</sup>) have tried to establish further divides between that originally modern break and "our time", and have criticised that segmentation for being too "broad", for overlooking essential differences *within* the Modern Age itself. Contrary to these attempts, we believe that the mere label "Modern Age" – without surnames – still has a lot to offer to thinking, and it is still worthy of reflection.

### 2.3. Background

The most determining philosophical intervention for our reading of Kant, and for the course of our thesis in general, is probably the intervention stemming from M.

<sup>1254</sup> G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Bad Canstatt, 1965, vol. 19, t. 3, p. 331.

<sup>1255</sup> For Foucault distinguished Renaissance *episteme* (fifteenth and sixteenth centuries), classical *episteme* (seventeenth and eighteenth centuries) and, from the crisis of representation on, modern *episteme*. See M. Foucault, *The Order of Things*, especially chapters III and X.

Heidegger's work from 1925 to 1936.<sup>1256</sup> And this Heideggerian reading of Kant has interested us not so much for the details of the interpretation (with which we may sometimes disagree) as for the linking of the core of critical philosophy with the question of being. In effect, Heidegger finds at the core of the critical project an unprecedented examination of the question of being, and this link opens up new possibilities of interpretation regarding the general history of philosophy (and its relation with science). The relationship of Kant with Heidegger's own philosophical project in these years is far from being accidental. In the period of "fundamental ontology", Kant is, along with Aristotle, Heidegger's privileged dialogue partner: Kant dared to take the "first decisive step" since Plato and Aristotle towards an explicit grounding of ontology,<sup>1257</sup> and he is "the first and only" thinker who partly explored the path into the dimension of *Temporalität* (although, according to Heidegger, without seeing that dimension in its true nature<sup>1258</sup>). Among Spanish receptions of this reading, those of F. Martínez Marzoa<sup>1259</sup> and J. M. Navarro Cerdón<sup>1260</sup> were especially important for us.

Along with Heidegger and the Heideggerian reading of Kant, we should perhaps mention in first place readings of Kant such as those by J. Simon and F. Kaulbach. Indeed, certain proposals and ideas of J. Simon<sup>1261</sup> and F. Kaulbach<sup>1262</sup> were not only an example and a crucial inspiration in planning the investigation, but even provided the backbone of a good deal of it, insofar as those readings have

---

<sup>1256</sup> See especially the circle formed by the courses of the WS 1925/26 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21), SS 1927 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24), WS 1927/28 (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25), WS 1935/36 (*Die Frage nach dem Ding*, GA 41), and the works *Sein und Zeit* (GA 2) and *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3).

<sup>1257</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, 1949, p. 14, footnote.

<sup>1258</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (SuZ from now on), §6, p. 23.

<sup>1259</sup> By F. Martínez Marzoa see, for example, *Heidegger y su tiempo*, Madrid, 1999, and *El sentido y lo no-pensado (apuntes para el tema "Heidegger y los griegos"*, Murcia, 1985, also *La filosofía de 'El Capital' de Marx*, Taurus, 1983 and, more recently, *El concepto de lo civil*, 2008. On the relationship between this last two Works, see the comments of the autor himself on his personal website:

<http://felipemartinezmarzoa.com/rectificaciones.html> (last check: 15-07-2013).

<sup>1260</sup> Regarding J. M. Navarro Cerdón, see "Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad", in *Los confines de la modernidad*, F. Duque (coord.), Barcelona, 1988, pp. 79-146, and "Técnica y libertad (sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*", in *Heidegger o el final de la filosofía*, J. M. Navarro Cerdón y R. Rodríguez (comp.), Madrid, 1993, pp. 139-162.

<sup>1261</sup> As well as for his treatment of linguistics, theory of signs and philosophy of language, J. Simon has drawn our attention and interest for a line of thought that was already apparent in his *Philosophy of Sign* (1989) and is explicit in *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie* (Berlin-New York, 2003). According to this, the *standpoint* underlying all concept-building cannot be distinguished logically (that is, through concepts) from other standpoints, but only aesthetically (in intuition).

<sup>1262</sup> Besides section 1.A (*Subjektivitätsprinzip, menschlicher Stand und Erfahrung*) of his book *Immanuel Kant* (Berlin-New York, 1982), which can be taken as summary of his approach in this sense, the paper "Leibbewusstsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant", *Kant-Studien*, 54 (1963), pp. 464-490, has also been very important for us.

underlined the factual-existential dimension of reason and its dependence on an I-here-now through body in Kant. In fact, the kinship with these authors is even natural, for the dependence of objective judgment on an irreducibly singular and "aesthetically" determined point of view plays a decisive role in their reading of the Kantian theory of objectivity, and that dependence is also crucial to our own interpretation of Kant and of the Modern Age.

Regarding the internal structure and the delimitation of the subject of our investigation, B. Rousset's *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir* (1967) is still the most similar work, and it has been used as a reference and orientation at some points. The relationship between this work and our investigation is nonetheless essentially polemic, and we will contest his reading of Kant in the final part. And even though they do not constitute a homogeneous interpretative corpus, we must also mention here the readings of Kant by L. Ferry and A. Renaut. The most systematic and complete expressions of these readings can be found, respectively, in *Kant. Une lecture des trois critiques* (2006) and in *Kant aujourd'hui* (1997), and both have been especially interesting to us as dialogue partners for several reasons: they tackle problems in a clear and direct style, the problems they tackle are to a large extent the problems tackled by us, and they are directly opposed to the Heideggerian reading of Kant. With regard to other interpretations of Kant, works underlining the internal architectonic of criticism – such as, for example, F. Pierobon's *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* (1993) – were also important.

With regard to Kant's practical philosophy, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik* (1934) by G. Krüger is still full of findings, and has been crucial for us in establishing the systematic place of ends and material contents of the will within Kantian theory. From W. Kersting not only have we taken arguments and ideas (some of them very important in our own investigation); his style of reading Kant has also inspired ours. G. Prauss's work *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) was also a first-class discussion partner at certain times during the course of the investigation.

And some other works, which also have been very important in the planning and development of the investigation although not being strictly works of philosophy or history of philosophy, deserve to be mentioned in here.

In this connection we should mention, on one hand, works on linguistics, linguistic structuralism and philosophy of language. Not only have we taken originally from K. Bühler the term "deixis" (see *supra*, "About the title"), but the reading of his *Sprachtheorie* (1934) initially spurred us to carry out this investigation and played an important role in shaping it. F. Saussure, L. Hjelmslev, E. Benveniste and even S. Kripke (and his causal theory of reference) have also provided us with

ideas and conceptual tools which *a priori* had nothing to do with the subject of the investigation but nonetheless turned out to be especially fruitful.

Furthermore, we should mention works about mathematics (such as those of I. Stewart), about the history of mathematics (such as those of J. Rey Pastor and J. Babini, or C.B. Boyer), or even works of mathematics which have lain at the base of the modern scientific scene outlined in section III. With regard to contemporary physics, which we deal with only in the context of a very particular problem, we have fundamentally relied on the works of A. Einstein himself.

### 3. The basic hypothesis of the investigation

In a course on Leibniz delivered at the University of Vincennes in 1980,<sup>1263</sup> G. Deleuze explained to his students what it means "to be a disciple" of a philosopher, that is, what it means to be "Hegelian", "Marxist", "Cartesian" or "Platonist". A philosopher, claimed Deleuze, is someone who *creates* concepts, and that means that the concepts through which we live – consciously or unconsciously – often bear the "signature" of the philosopher who created them. Deleuze told his students: "If you ever find yourselves in the situation of saying that a certain philosopher has signed the concepts you are in need of, then at that moment you will be Kantian, Leibnitian, etc".<sup>1264</sup> According to this, we will be Hegelian, or Cartesian as long as we have a personal need of the concepts signed by Hegel or Descartes.

Now, this investigation tries to reconstruct some crucial notions of Kant's critical philosophy, wondering at the same time to what extent we men and women of the present day still *need* those notions, i.e., wondering to what extent the Modern world – understanding "modern" in the sense explained above and maybe without a particular awareness of it – is "Kantian". The investigation that now starts seeks to provide an answer to this question. But even before attempting to answer it, we must understand what it would mean to answer it affirmatively. In other words, what would we be saying if we said that the Modern world is indeed "Kantian"?

---

<sup>1263</sup> We are talking about the lesson of 14 March 1980, which can be found at: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=50&groupe=Leibniz&langue=2> (last consulted 27 August 2013).

<sup>1264</sup> *Ibid.*

### 3.1 The notion of "metaphysical legitimacy"

According to a standard and widespread use of this word, "ethics" may be taken as a sort of general system of precepts regulating behavior, and "X's ethics" (Kant's ethics, for example, or Spinoza's ethics) as what a certain author proposes in this field, i.e., what that author considers the best way for us to act. And then the discussion starts on whether we should guide ourselves according to X's ethics or Y's ethics, whether the system of this or that author has "unacceptable" practical consequences or, even better, whether the time has come to return to "stoic ethics" or to "Spinoza's ethics" or "Buddhist ethics". Likewise, and according to the same use of the words, "metaphysics" would designate a sort of system of the ultimate principles of reality, and "X's metaphysics" (or the "ontology of X", expression used sometimes as synonyms) would be the doctrine in which a certain author establishes what is real and what is not. And then the discussion begins on whether the metaphysics of X is more correct than the metaphysics of Y, etc.

This use of the words "ethics" and "metaphysics" is acceptable, and accepted on a certain level, and not without reason (on that level). But philosophical discourse may (and perhaps must) position itself also on a different level.

On a different level, and according to a different use of these same words, "metaphysics" means "a process of giving meaning to the essence of entities and a decision about the essence of truth",<sup>1265</sup> so that "metaphysics grounds an epoch, in that metaphysics gives that epoch a basis for its essential image [...] This basis rules all the characteristic phenomena of that epoch. And, conversely, a deep enough meditation on these phenomena must be able to recognize in them the metaphysical basis".<sup>1266</sup>

This use of words is linked to a characterization of the task corresponding to philosophy nowadays. According to this characterization, the task of philosophy today is neither to propose anything "new" nor to correct anything, but to read and understand the thinkers of metaphysics increasingly radically, which in turn, in this context, means: to understand increasingly radically and precisely "where" are we, what the principles constituting our age [*Zeitalter*] are. The work involved in this task, so the characterization continues, reveals – and all the more the more radical and honest the author in question is – how a certain historical age understands certain fundamental notions (such as "entity", "be", "ought to be", etc.), why it understands them so, and to what point this understanding extends. What is revealed, in the end, is an idea summarizing what has been termed and what we will term the

<sup>1265</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, GA 5, p. 69.

<sup>1266</sup> *Ibid.*

"metaphysical legitimacy"<sup>1267</sup> of an historical age, i.e., the metaphysical ground [*Grund*] sustaining the essential phenomena of that age.

Now, to say that the modern world is, in the sense previously discussed, "Kantian", would be equivalent to saying that Kant can provide enough material to reconstruct the core of this modern metaphysical legitimacy.

If we accept that the metaphysical legitimacy of an historical age finds one of its most characteristic expressions in the set of beliefs which surrounds what is obvious, evident, not subject to discussion or "natural" in that age,<sup>1268</sup> then the aforementioned definition of the task of philosophy will result in a special connection between philosophy and what is obvious, what is commonly accepted without discussion. And in that case we could find the characterization of such a task in Kant himself: "The business of philosophers", wrote Kant in a reflection which fascinated Heidegger, "is not to give rules, but to analyze the secret judgments of reason".<sup>1269</sup> Thus, "what is obvious, what can be from itself understood", as Heidegger told his students in 1925, becomes "the true problem of philosophy".<sup>1270</sup>

In effect, underlining the *historical* character of every comprehension of the obvious and evident [*das Selbstverständliche*], using even Heidegger<sup>1271</sup> himself to do so, entails many fruitful consequences, and our investigation has tried to use some of them to mark out an essential concept of "Modernity". We do this, for example, when interpreting the way Kant uses the concept of "the natural" (to which Kant resorts in several and distinct places in his work: for example, in the Canon of KrV, "the moral judgment of every human being, if he will distinctly think such a law" bears witness to nothing more and nothing less than the universality and necessity of moral laws, and their existence).

---

<sup>1267</sup> See F. Martínez Marzoa, "La palabra que viene", in the collective work *Heidegger. La voz de tiempos sombríos*, Barcelona, 1991, pp. 147-160, *passim*.

<sup>1268</sup> To understand how we are using here the term "natural" the following text by Heidegger can be useful: "We call natural what is understood without further ado and is "self-evident" in the realm of everyday understanding. For an Italian engineer, for example, the internal structure of a big bomber is obvious. For an Abyssinian from the most remote mountain village, such a thing is absolutely not 'natural'. It is not self-evident, that is, not in the context of what this human being and his people can explain without further ado out of comparison of what is already in everyday life well known. For the Enlightenment, 'natural' was what could be proved and understood according to certain principles of reason based upon itself, and hence what is adequate for every man in itself and for humanity in general. [...] Therefore, it follows: what is 'natural' is *not* 'natural' at all, here meaning self-evident for any given ever-existing man. The natural is always historical". M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, WS 1935-36, Tübinga, pp. 29-30.

<sup>1269</sup> Ak., XV, p. 180, *Reflexion* n° 436.

<sup>1270</sup> M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, WS 1925-26, GA 21, pp.198-199. Cfr. SuZ, §1.

<sup>1271</sup> With a Heidegger, let us put it that way, more conscious and more interested than the author of SuZ in the differences and discontinuities between "greek" shape and "modern" shape of the metaphysic. This kind of Heidegger emerges, for example, in *Die Frage nach dem Ding*, and the footnote 30 of this Introduction belongs not without a reason to this work. See, anyway, *supra* chapter III. 4.

From this viewpoint, the "natural", that which is understood on its own in everyday life, is dependent on the corresponding historical world, and it could even be said that "the natural" and "the obvious" is what most depends on the historical age: what is characteristic of a period, what defines it as such and as different from other periods perhaps is precisely the set of evident beliefs which are never contested but always assumed.

This, we believe, is enough to specify the meaning of the claim (so far merely hypothetical) that modern metaphysical legitimacy might be "Kantian", that Kant might perhaps be one of the best "notaries" of such legitimacy. Both these claims, according to everything we have said, would then mean that Kant captures with precision and provides solid foundations for the horizon of what is natural and obvious in the Modern Age.

Now, in the final part of the investigation (section III) this hypothesis ceases to be a mere hypothesis and turns into a thesis we wish to defend. The arguments in that final part are structured, on a deep level, in the form of a test or experiment.

### 3.2. The meaning of the test of the hypothesis

In its widest sense, an experiment consists in the "testing" of a hypothesis before a set of data. The hypothesis is considered to "pass the test" if it explains/predicts that set of data accurately enough. It is considered to "fail the test" when the data contradict the explanations/predictions derived from the hypotheses. The possibility of failure is evidently essential to all testing: if the failure of the hypothesis is excluded in advance, then there is neither experiment nor testing, but mere tautology.

Now, what exactly are we claiming when we claim there is a test or an experiment in the final part of our investigation? Specifically, how is the hypothesis of the investigation put to the test? Which set of data is taken as a reference and how is the testing carried out?

Since one of the objectives of this investigation is precisely to obtain *from* Kant a sharper and more synthetic understanding of the principles governing modern historical existence, it is obvious that we cannot establish as a criterion for the correctness of the investigation the possible "harmony" between Kant and those principles. That would amount to a perfect tautology: we find in an author what we have obtained from him. Therefore the test of section III we are referring to *cannot* consist of a comparison of the Kantian theory of objectivity with the concept of Modernity which we have obtained *from it*.

What can be indeed compared – and this is in fact the sense of the “experiment” of section III – is the concept of Modernity obtained from the Kantian theory of objectivity *with the actual development of Modern history*. How could this be done? If the Kantian theory of objectivity effectively describes the core of modern metaphysical legitimacy, that is, if our hypothesis were correct, *then* that legitimacy should also have other consequences, and those consequences should “compel” all possible historical development along certain paths and not others. Now this is precisely the case in the final part of the thesis: there we examine whether and to what extent the actual historical development of modern society has taken those paths. What is tested, in sum, is the concept of Modernity deduced from the Kantian theory of objectivity, and it is tested against the development of modern history of thought and science. The ultimate aim is thus to ascertain whether the actual development of the modern world is effectively the development forecasted by our concept of Modernity (which would make our hypothesis more plausible) or whether it is not (which would make it less plausible). But, what are the data the hypothesis is faced with?

In the theoretical field we have taken as a reference the evolution of modern physics from Galileo’s principle of relativity to General Relativity, while in the practical field we have focused on certain traits of modern ethical-legal thought (its unconditional universality and its “emptiness”) and on the way those traits have been assumed even by the enemies of that line of thought. At any rate, the relevance or irrelevance of choosing these data can be better valued when considering their place within the investigation as a whole.

#### **4. Structure and method of the investigation**

The work is divided into three sections, each consisting of four chapters (except the first section, which has five chapters). Regarding methodology, we can distinguish a series of steps which we have taken in sections I and II and which constitute a common methodological path in those sections:

1. Indeed, in both sections the first chapter starts by locating the fundamental requirement or requirements of the Modern Age with respect to the constitution of objectivity (theoretical and practical). In both cases, precisely to avoid the risk of *petitio principii*, the location is done independently from Kant: his work is not yet taken into account. In this connection section I, with the help of Galileo, finds the requirement of the exhaustive mathematizability of reality. Section II finds an



analogous requirement with the help of Hobbes and Rousseau in the practical sphere: everything that is "objective" in this sphere must be traceable back to freedom, i.e., must be expressible as the result of an individual decision.

2. In a second methodological step we try to establish, now with Kant, the basis of the requirements found in the previous step. In order to do so, Kant's starting point in each of his "theories of objectivity" must be defined, and at that starting point we find in both cases the assumption by Kant of a radical and insuperable "finiteness" without which nothing else in his work would make sense. The "Transcendental doctrine of elements" of KrV departs from the *factum* of the lack of intellectual intuition, and in the theoretical sphere the assumption of finiteness as a starting point indeed takes the form of a definition of knowledge as "non-creating" knowledge, that is, as a kind of knowledge which does not provide what is known in knowledge (*intuitus originarius*), but which derives it from what is receptively given (*intuitus derivativus*).<sup>1272</sup> For Kant, knowledge is thus primarily receptive intuition, and intuition must also be internally referred to an understanding which is able to unify what is given to intuition (and then the finiteness of understanding reveals itself as discursivity).<sup>1273</sup> What is given to finite intuition and understanding is, furthermore, precisely what comes forth from itself and on its own: the phenomenon [*Erscheinung*]. Receptivity of intuition, discursivity of understanding and phenomenicity of things are hence the indicators of the finiteness of a knowledge which is insuperably finite in its origin.

Many commentators have found practical reason to be the place where finiteness is finally left behind.<sup>1274</sup> In opposition to this reading, we believe that finiteness is also the unavoidable starting point in the sphere of decision. Naturally the starting point cannot be here, as in the theoretical sphere, intuition, because the question is no longer "how [...] pure reason can *a priori* cognize objects" but "how [...] it can be directly a determining basis of the will".<sup>1275</sup> And since "what counts here is only the determination of the will and the determining basis of the maxim of this will as a free will, not the result"<sup>1276</sup> and intuitions are not necessary to guarantee the possibility of the objects of will, we must here start [*anfangen*] with pure practical

<sup>1272</sup> KrV, B 72. See §5 of M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (KPM from now on): "Das Wesen der Endlichkeit der Erkenntnis".

<sup>1273</sup> Cf. KU, §76.

<sup>1274</sup> See, for example, Cassirer's position in the *Davoser Disputation* with Heidegger. On the meaning and scope of this debate, chapter V ("Le sujet pratique") of A. Renaut, *Kant Aujourd'hui*, Paris, 1997, can be useful.

<sup>1275</sup> KpV, Ak., V, 44-45.

<sup>1276</sup> KpV, Ak., V, 45.

laws, that is, with objective practical principles or maxims suitable for the form of universality. Indeed, KpV does not begin by considering forms of intuition in a *Transcendental aesthetic*, but by basing free action on a section of an *Analytic* devoted to the *Principles of pure practical reason* (in which, incidentally, *factum rationis* plays an essential role). Kant clings in effect to pure duty, to pure respect for duty, as a starting point. But this means that finiteness as receptivity and openness has been already acknowledged – in negative. In effect, acting out of duty requires bracketing (and hence acknowledging) all inclinations and the fact that the agent is always already volitionally opened to the world. In fact, the other side of the situation, the feeling of respect, entirely confirms this state of affairs, for it is “merely a negative effect” of moral law on feeling. Receptivity is even present in the concept of a maxim itself: a maxim is a subjective “practical principle”<sup>1277</sup> linking circumstances, inclinations and purposes, which assumes that no determination of the will can take place without certain given inclinations (“any volition must also have an object and hence a matter”).<sup>1278</sup>

3. The third methodological step is also common to the two first sections, although it is developed differently in each of them. In this step we try to locate the presence of a “formal” dimension in the spheres of theoretical and practical objectivity, by bringing a dimension of “structure and deixis” to light. We try, in sum, to locate the structural gesture lying at the core of the Kantian systems of the principles of objectivity. How this is done in each case is explained more clearly and summarized below.

4. It is possible to mention a last methodological step, which is not directly and explicitly developed in any particular section of the investigation but emerges in several places. It has to do with the fact that the *Critique* is a “science of limits”.<sup>1279</sup> Critical philosophy is indeed the science of the boundaries of pure reason, and Kant's development of both theories of objectivity takes place within a much wider project originally aimed at establishing the foundations for the possibility of metaphysics in the proper sense (see part I..2.2), and in which defining and limiting the rights and spheres of action of every dimension of reason becomes essential. In opposition to

---

<sup>1277</sup> KpV, Ak., V, 19.

<sup>1278</sup> KpV, Ak., V, 34.

<sup>1279</sup> For the definition of the critique as a science of limits of reason, see KrV, A 758 / B 786 and followings, and *Prolegomena*, Ak., IV, 361. The concept of “limit” [*Grenze*] is already apparent in the analysis of Swedenborg's delusions in the *Träume eines Geistersehers*, where Kant writes that metaphysics, philosophy, can only be a “science of the limits of human reason” (Ak., II, 368).

the "idealist" idea of system,<sup>1280</sup> which ends up blurring the boundaries between science and philosophy, Kantian systematicity is displayed by means of an articulation (*articulatio*)<sup>1281</sup> of cognitions as a whole, which sets limits and frontiers between different fields, and which makes it impossible to overcome or unify on a higher level the previously established divisions.<sup>1282</sup>

To mention only a few consequences, this establishment of limits entails, among other things, the impossibility of any theoretical-speculative science searching for a passage from the sensible to the suprasensible, and the restriction of the validity of categories to their empirical use. In this sense, what is most relevant to our investigation, and most strongly emphasized in it, is perhaps the stubborn Kantian position according to which: a) there is unity of reason, yet b) there is no overcoming or suturing of the duality theoretical reason – practical reason, and c) these two theories of objectivity are never reabsorbed into a higher theory. The third "critique" does not offer a third theory of objectivity, and there is no "fourth critique" either.

#### 4.1. Section I

Section I attempts to reconstruct the Kantian theory of objectivity in the theoretical field – i.e., the theory of the objectivity of objects of experience that can be found in KrV – and tries to establish its connection with the birth of mathematical physics. In fact, we approach KrV precisely from the suspicion (see, *supra*, the hypothesis of the investigation) that Kant might have captured with unique accuracy the spirit of the Modern Age and, particularly, the modern understanding of what it means for something to be "objective". The knowledge considered objective in the Modern Age is – and there is no doubt about it – scientific knowledge, and therefore the first question raised by this work runs like this: what criterion, demand or requirement underlies actual modern scientific procedure? In order to answer this question is first necessary to establish how modern science actually proceeds and precisely for this reason chapter I.1 begins by clearing and gaining the ground on which the

---

<sup>1280</sup> Post-Kantian thinkers, indeed, will turn systematicity into a key element of their reflection, considering however that the idea of "system" not only affects the manner of exposition, but also expresses the fact that philosophy is "self-grounding" (J.F. Kervégan, *Hegel et l'hégelianisme*, Paris, 2005, p. 45). It nonetheless follows from this, as Hegel sees with clarity, that only the totality is true.

<sup>1281</sup> KrV, A 833 / B 861.

<sup>1282</sup> Inasmuch as "the greatest and perhaps only utility of all philosophy of pure reason is thus only negative, namely that it does not serve for expansion, as an organon, but rather, as a discipline, serves for the determination of boundaries, and instead of discovering truth it has only the silent merit of guarding against errors" KrV, A 795-796 / B 823-824.

investigation must first position itself, namely, an interpretation of the essence of Modern science. Hence, we briefly look at the historical moment in which this new scientific procedure arises, and we try to specify what precisely the *novum* is in the new science. This chapter is by no means original and nor is it intended to be: we limit ourselves to reminding and specifying how a long tradition of thought (whose most notable spokesman is perhaps M. Heidegger, but which also embraces authors such as J. Ortega y Gasset, A. Koyré and many others) has understood the essence of Modern science. The most prominent trait of this interpretation, which we fully espouse in this first chapter, is the disconnection of the empiricist-positivist account of Modern science. Whereas the empiricist-positivist tradition of the philosophy of science (which prevailed for a long time) used to stress the observational and experimental character of the new science, the tradition we now embrace stresses that observation in modern science is preceded by a metaphysical requirement of mathematizability of reality, and this requirement itself is neither observable nor derivable from observable states of things.

Having reached this requirement and assumed the hypothesis that the Modern Age essentially proceeds according to it, chapter I.2 turns to KrV in search of the philosophical foundations of such a requirement. This chapter contains a first approach to the Kantian theory of theoretical objectivity (that is, to the theory of the objectivity of objects of experience)<sup>1283</sup>, and is displayed through the reading of certain passages of the "System of all principles of pure understanding" and of the *Transcendental aesthetic*. It gives a central role to what Kant terms "synthesis of the homogeneous" and introduces a first working hypothesis: it is possible to find a "structure" (in the technical sense of this term) at the heart of the Kantian theory of objectivity, and this finding can shed some light on crucial aspects of that theory.

Chapter I.3 revolves around the dynamical principles of pure understanding and their connection with existence. This chapter continues the reconstruction of the Kantian theory of objectivity and further defends the abovementioned hypothesis. In this sense, we claim that the division of all principles of pure understanding into "mathematical" and "dynamical" depending on their relation with existence<sup>1284</sup>, and the belonging of all them in a theory of objectivity, constitute further support for the

---

<sup>1283</sup> Which will be defined within the general project of a "critique of pure reason" with the help of authors like G. Lebrun and E. Weil, and then interpreted in terms of "ontological questioning" following Heidegger.

<sup>1284</sup> In order to define the concept of existence we will have to go through "Kant's thesis on being", from the *Beweisgrund* until 1781, and we will have to understand Kant's departure from rationalism. We will do both things following hints by J. M. Navarro Cerdón, "Método y metafísica en el Kant precrítico", *Anales del Seminario de Metafísica*, IX (1974), pp. 75-122, and P. Aubenque, "La thèse de Kant sur l'être et ses origines aristotéliennes", en *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, eds. A. Cazenave y J.-F. Lyotard, Paris, 1985, pp. 513-533; reimpr. en P. Aubenque (ed.), *Problèmes aristotéliennes*, Paris, 2009, pp. 351-372.

hypothesis of the "structural" character of Kantian theory. We also try to show in this chapter that Kant's notion of "transcendental object", as well as his use of "necessity" in some texts of KrV, fit in perfectly, at least on one their levels, with the structural character of the theory.

Once we have attained an initial complete description (albeit still very deficient) of the theory of theoretical objectivity of KrV, in chapter I.4 we attempt to include the Kantian conception of mathematics in it systematically. And this is not only because mathematics has played such an important role in the requirement found in chapter I.1, and therefore one could expect that it would play an analogous role in a theory which tries to make sense of that requirement, but also, and perhaps even more importantly, because one of the main consequences of the hypothesis assumed in chapter I.2 is precisely to show with great precision the juncture in which physics, mathematics and philosophy (understood here as ontology) are connected. We believe that the reconstruction of this juncture is a must for every theory that sets out to understand: a) the Kantian conception of mathematics<sup>1285</sup>, b) the mathematical character of modern science, and c) what some authors<sup>1286</sup> have called the "unreasonable effectiveness" of mathematics, i.e., the fact that mathematics is adequate to describe the physical world – almost "magically" adequate given that it is conceived independently of the world. The reconstruction provided in this chapter, pivoting precisely on the notion of "structure" introduced previously, allows the Kantian conception of mathematics to retain its full plausibility, despite all the critics, and clearly and vigorously establishes the connection between physics, mathematics, and ontology. According to these results, mathematics turns out to be essentially just another expression of the functioning of the structure of the objectivity of objects of experience. Thus, mathematics would express the working of the structure independently of every particular existence, that is, the functioning of the structural "engine" already at work but, so to speak, "neutral". And precisely because of this link with the structure of objectivity, mathematics is guaranteed to be applicable to *all* objects of experience. At this point, we contest the strategy of some authors (like D. Koriako<sup>1287</sup>), who try to interpret – mistakenly, in our opinion – the Kantian conception of mathematics on the basis of a *disconnection* between ontology and mathematics.

Chapter I.5 sets out to trace the relationship between structure, ontology and mathematics in another section of KrV which is absolutely fundamental to our

<sup>1285</sup> Of which an image will be offered that is completely different from that of authors such as M. Friedman.

<sup>1286</sup> E. Wigner, "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences", in *Communications in Pure and Applied Mathematics*, vol. 13, no. I (February 1960), pp. 1-14.

<sup>1287</sup> D. Koriako, *Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme*, Hamburg, 1999.

investigation: *The discipline of pure reason in dogmatic use*. From it arises the difference – crucial to the Kantian critique of rationalism – between operating “from concepts” and operating “from the construction of concepts”, and another difference begins to emerge which will prove essential to subsequent parts of the investigation: the difference between “deictic” discourses (like natural languages, which are structurally rooted in the factual circumstances of their use), and “a-deictic” discourses (like mathematics, which does not receive any information while used). We end this chapter by tying another of fundamental threads in the relationship between mathematics, structure and ontology: the connection between mathematics and schematism, and the “reflexive” or “meta-theoretical” character of every mathematical concept.

The conclusions of section I attempt to systematize and organize the results obtained throughout all its five chapters, and also defend that only with a theoretical gesture such as that of Kantian critical ontology is it possible to do justice to (that means, truly ground) the historical requirement from which we departed at the beginning of the section.

## 4.2. Section II

Section II, in turn, attempts to reconstruct the Kantian theory of objectivity in the practical field. In this case a series of preliminary clarifications must be made to locate such a theory, since in the practical sphere Kant does not speak of any “theory of object”, but rather of a “theory of subject”.<sup>1288</sup> Once this is done, the strategy is similar to that of section I: we try to find the central modern requirements in this sphere<sup>1289</sup>, and then we attempt to reconstruct the Kantian theory of practical objectivity in the light of these requirements.

Thus chapter II.1 deals with the historical moment in which a series of new demands began to be felt to be binding in the Western world in relation to what is

---

<sup>1288</sup> In fact moral law, as a law of causality, entails the possibility of a purely intellectual (i.e., metaphysical) determination of the empirical subject, and the *Critique of practical reason* amounts to a “critique of subject” precisely in those terms. This fulfills, by the way, the step already announced in the second part of GMS, which should make possible the exposition of the principle of autonomy (categorical imperative) as a practical law, that is, as a binding law for the will of every rational being: “That his practical rule is an imperative, i.e., the will of every rational being is necessarily bound to it as a condition cannot be proven by mere analysis of the concepts contained in it, because it is a synthetic proposition: one would have to go beyond the cognition of objects and to a critique of the subject, i.e., of pure practical reason, for this synthetic proposition, which commands apodictically, must be able to be cognized completely *a priori*; but this enterprise is not the concern of the present section” (GMS, Ak., IV, 440).

<sup>1289</sup> Following a passage we find in J. J. Rousseau, and on the trail of W. Kersting’s interpretations.

"good", "acceptable", "legitimate" (or, still using the term very loosely, "objective") in the sphere of action, that is, in the sphere of what is "possible through freedom". What is the main requirement behind all these transformations? We formulate this requirement as the requirement that every possible difference, in order to be considered objective, must be expressible in terms of free choices. This, by the way, is the practical *pendant* to the requirement of the mathematizability of all reality we examined in section I, and already hints at where the ground of both requirements will be: in the spontaneity of reason. In this chapter we also review how the approach to practical questions and the data admissible in them are modified as a result of the introduction of this essential requirement. The chapter ends with a general formulation of all these data and of the practical problem in abstract.

Exactly as in section I, chapter II.2 also delves into Kant's critical philosophy in search of the foundations of the previously obtained historical requirement, and of an understanding of its most important consequences. In order to do so, we try to find the first step, the "source of the Nile", in Kant's moral philosophy, and to reconstruct all the basic connections departing from there. At the same time, we also attempt to find an answer to the question about Kant's location within modern moral philosophy in general: is Kant entitled to be situated in a different, and more original, place than other rival moral positions of the eighteenth century? For both these questions – the first step in Kant's moral philosophy and the location of Kant in the map of modern thought – the most important thing in this chapter is the introduction of a fundamental hypothesis about the original gesture of Kantian practical philosophy. Our hypothesis at this point, opposed to other readings of Kant, is that the original gesture of Kantian practical philosophy, the first and fundamental step in founding the Kantian moral sphere, is the interpretation of moral action in terms of *action out of duty*<sup>1290</sup>. This gesture opens up the practical sphere to pure reason to legislate, grounds Kant's requirement of universality, and on the other hand may –perhaps – provide Kant with a place and status different from that of all the other moral philosophers of Modernity. In this chapter, in effect, we claim that if Kant is entitled to a different and higher status than a mere rival option in the market of moral theories it is because the core of his moral philosophy can be derived – without external additions – from the modern comprehension of "morality". The chapter is closed by an analysis of the pair of concepts "conform to duty" [*Pflichtmässig*] – "out of duty" [*aus Pflicht*] and of its place and role within Kant's system.

Chapter II.3 tackles a seemingly esoteric problem of Kantian moral philosophy: how is the technical notion of "maxim" to be defined and delimited?

---

<sup>1290</sup> In opposition to what has been considered by commentators such as M. Lequan.

We do not go into this problem for the sake of erudition, but because we believe it is absolutely indispensable to clarify this question in order to adequately reconstruct Kant's moral philosophy. The nucleus of the chapter is, in effect, devoted to examining and specifying<sup>1291</sup> how conceptuality, contingency and universality are intertwined in the Kantian concept of "maxim". The solution of the question of maxims gives way to the reconstruction of the moral rule corresponding to the data so far assumed in the section, i.e., the reconstruction of categorical imperative, and this is the aim of the final part of the chapter. The result is notably more austere than what usual Kant's interpretations allow for.

Internally, the first part of chapter II.4 goes back to the problem of explaining the content of moral law and analyses the concepts of "conformity to duty" and "out of duty", as they had been established at the end of chapter II.2. Externally, it contains an interpretation of the *Typic* of KpV, and tries to specify its systematic place within Kant's moral philosophy. The second part of this chapter is devoted to analyzing the norm we obtained at the end of chapter II.3, but analyzes it, so to speak, "in action": we reconstruct here the principles guiding its use, and the way in which it can be used as a criterion for the evaluation of actions. This leads us to the problem of contradiction (classic in the interpretation of Kant) and also to the problem of the deduction of duties from the categorical imperative, and in the last part of this chapter we state our position on both questions. In it we claim that the contradiction that invalidates actions according to the categorical imperative is always a *logical* contradiction, but a logical contradiction *in will*, and also that every action invalidated by the categorical imperative shares a similar structure. But if this is so, then a "general form of transgression" must exist, and can be identified. Following a lead provided by F. Martínez Marzosa<sup>1292</sup>, we propose at this point that lying (understood in a wider sense than usual) provides this general form of transgression, because lying has as a condition of possibility precisely what the norm strictly forbids: exceptionality. We also note in connection with the analysis of contradiction, of lying and in general of how the categorical imperative operates that a structure – in the sense mentioned in section I – emerges at the heart of Kant's moral philosophy. In effect, here we also find that an object (a decision) is ratified as an objective if and only if it can be re-constructed with the rules and elements provided by the structure, and that the structure is utterly incapable of producing objects (decisions) on its own. The only "object" which in itself belongs to the structure

---

<sup>1291</sup> At this point against the first important works on Kantian notion of "maxim", such as R. Bubner's in 1974 and O. Höffe's in 1977.

<sup>1292</sup> Most clearly in "Reconsideración sobre el concepto de ética autónoma", *La Ortiga*, VII, 33-35 (2002), pp. 35-45.



(albeit negatively, as the general form of all decisions violating the categorical imperative) is the lie, as we have already indicated. Besides that, and in line with it, we also defend that no positive duty can be derived from the structure of Kantian moral philosophy: on the formal-structural level there is only the precept "not to lie" (where "lying" is taken to have a broader meaning than it usually has). This claim is further developed and re-interpreted in terms of transparency and non-concealment in a brief annex entitled "Sincerity, publicity and communication"<sup>1293</sup>.

Section II ends with a very brief remark about the place corresponding to the legal sphere in our interpretation of Kant. The conclusions of section II summarize the provisional results of the investigation regarding the interpretation of Kant's moral philosophy and the constitution of the modern practical field<sup>1294</sup>.

### 4.3. Section III

Last but not least, section III is devoted to analyzing the provisional results of sections I and II from the point of view of: a) its ultimate foundations and b) its relationship with the transformations of Modern Age. In order to do so, some essential characteristics of these historical transformations are examined, and the conception underlying the results of sections I and II on the Kantian theory of objectivity (theoretical and practical) is more deeply scrutinized. The fundamental result of this section, and of the investigation as a whole, is twofold: a) the Kantian comprehension of objectivity has its ground and backbone in the notion of subrogation, and b) at the same time, this conception of objectivity as subrogation conceptually captures with extreme clarity the fundamental principles of "modern metaphysical legitimacy", therefore explaining with great simplicity the meaning and the necessity of the transformations which put such legitimacy into effect.

Chapter III.1 starts by organizing and systematizing the results of sections I and II into a more synthetic and unified formulation. And it does so by compiling all the different expressions of "the structural" which we have come across during the course of our investigation of the Kantian theory of objectivity. Three different "modes" of presence of the structural (as calculus, as a general object, and as a set of well-formed elements) are distinguished, and similarities and differences between "theoretical structure" and "practical structure" are examined. The main result of this

---

<sup>1293</sup> In which we use some leads by G. Krüger and by H. Arendt in her *Denktagebuch* in order to link the three terms in the title of the annex.

<sup>1294</sup> G. Prauss and E. Tugendhat will be here discussed regarding the position of Kantian morals within modern philosophy as such.

chapter has already been foreshadowed at several previous moments of the investigation and can be now put as follows: the most prominent characteristic of Kantian structures of objectivity is a very precise intertwining of spontaneity and receptivity of reason, together with the consideration of receptivity as an structural element (and hence, as possessing an *a priori* dimension). In this sense, we have tried to emphasize the peculiarity of the Kantian dimension of *pure sensibility*. The chapter ends with an excursus about "the empirical and the pure rational in Modernity and its critics". We believe this excursus provides further proof of the high performance of the hypothesis adopted in the investigation, and, in this sense, a further reason to adopt it. Specifically, the excursus uses this general hypothesis to understand and systematize the different manifestations of the "modern trait" and its critiques. When it is assumed that the Kantian structure of objectivity reveals the essence of that "modern trait", many structural similarities are all of a sudden brought to the light between discourses which at first sight had nothing to do with each other. From this perspective, in effect, the traditionalist critique made by a Joseph de Maistre of the French Revolution, the seventeenth-century natural philosophers' misgivings about Galileo, or the objections of a A. MacIntyre to modern liberalism can now be seen to share a common pattern.

Chapter III.2 explores the historical-conceptual consequences of the new modern legitimacy once it "comes into effect". It attempts to identify the conceptual grounds which can explain the fall of the structures of thought of the *Ancien Régime* and of the pre-modern world in general, by reconstructing the fundamental steps in that subterranean process. Previous results, first of all, point to the intertwining of spontaneity and receptivity as the essential requirement of modern objectivity. Now, tracing back all objectivity to the spontaneity of reason as its original source entails that only rational differences, only differences which can be conceptualized, can translate into objective differences. In another words, it entails that only differences which have been ratified as such by the spontaneity of reason are entitled to be valid as objective. This link leaves out the program of modern objectivity a series of differences which are real, but not rational, examined in the section entitled "Concept and demonstrative identification in the Kantian problems of space, negative magnitudes and orientation". In effect, the Kantian problems of right and left, negative magnitudes and orientation<sup>1295</sup> provide an opportunity to rescue some of these differences which can be generalized as "deictic" differences: all of them are ultimately based on something being "here" instead of "there", or something pointing

---

<sup>1295</sup> Which we construe together with Kant's claim in *Dissertatio* 15C in terms of "deixis" and "fixation of singular points" and, therefore, in opposition to a reading common among commentators (see, for example, the works by F. Mühlholzer y R. Passos Severo).

"over there" instead of "over here". Since the difference between being here and being there cannot be conceptualized, normative principles of the Modern Age will have to remain invariant under here-there variations if they are to be objective. On the other hand, however, every reconstruction of reality in terms of the spontaneity of reason is carried out (even in Kant) in and from a certain "here", that is, from the point of view of a reason which is already embodied and occupies a singular point in space (and in Kant there is in fact a vigorous defense of the embodiment of finite reason). This phenomenon is analyzed under the name of the "dispersion of reason". Every reconstruction is thus anchored to a particular "here". Since the reconstruction may be initiated by any rational subject (that is, by anyone who can say "I"), and each subject is always already embodied in a particular point, it turns out that my reconstruction is in principle conditioned to my particular situation, to the particular "here" from which it has been made. Now, here-there differences cannot be objective, as we have already indicated, and this means that my reconstruction of objectivity has to be just as legitimate as anyone else's. This is the terminal situation of pre-modern world, and it is examined in this chapter, under the title of "The material legal fracture", in two different directions. On the one hand, in the theoretical sphere we see that each observer reconstructs physical laws from a particular reference system (from a particular "here") and the age is demanding that physical laws must be the same for the observers of any reference system (even though it cannot be yet achieved). On the other hand, we see in the practical sphere that every conception of the good and the happiness which could be collectively binding is shattered: everyone has his/her own conception of what is good and what makes him/her happy, and the age demands that practical objective laws be the same for everyone, independently of their particular conception of happiness. This chapter is crucial to the argument in section III and for the investigation as a whole, insofar as it prepares the most important test of its fundamental hypothesis.

Chapter III.3 carries out this test. Indeed, a "metaphysical prediction" can be derived from all our previous considerations, particularly from those of chapter III.2, and this prediction can be tested against the modern history of ideas. If our reconstruction of the Kantian theory of objectivity is correct, and if our hypothesis that such a theory describes the core of metaphysical modern requirements is also correct, then the modern world would be in a state of "metaphysical contradiction" as long as it failed to meet the demands outlined in the previous chapter. Hence it should somehow be possible to find a transformation of the normative principles of that world towards their fulfillment. Now, is there such a thing? Is it possible to find traces of that transformation in the evolution of modern physics and ethical-legal thought? We believe it is, and part III.3.1 is devoted to showing this: the General

Relativity of 1915 on one hand, and the "principle U" of Kant's practical philosophy on the other, express the fulfillment of the requirements outlined in chapter III.2. Part III.3.2 establishes the formal characteristics common to these new legislations.

Chapter III.4, lastly, tries to outline and specify the central idea of the whole investigation: the Kantian conception of objectivity. We do it by contesting another reading of Kant which is relatively widespread (and which can be found in B. Rousset, for example, and above all in L. Ferry). According to this reading, Kant would have defined the objective directly as "what is also valid for everyone else",<sup>1296</sup> i.e., everything which is universal and necessary. We try to show, on the contrary, that universality and necessity, although crucial to the Kantian theory of objectivity, are not and cannot be definitions of objectivity, but only surface phenomena. The key notion in our interpretation is rather the idea of subrogation of the empirical subject in the empty "place of everyone else": the subject only judges objectively when in judging he leaves out all the contingent conditions (passively received) linked to the fact that I am "here" or I am precisely me as an empirical subject. This entails an interpretation and reworking of KU §40 (which is carried out in final part of the chapter), insofar as KU §40 contains the most refined Kantian version of the modern requirement to reattach spontaneity and receptivity of reason.

The appendix to section III explicitly compiles the lines of Kantian thought that have been left out of our thesis, and explain how its fundamental hypothesis could be extended to them.

## 5. Formal remarks

The textual basis of this investigation, as already mentioned, is made up of the essentially critical works from Kant's critical period. As usual, the edition taken as a reference is the canonical edition: *Kants gesammelte Schriften*, published by the Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 29 vols., 1902- (still ongoing). The pages and texts of all the citations from Kant refer to this edition, except those of KrV, which refer to its first (A) and second (B) edition.

---

<sup>1296</sup> L. Ferry, *Kant. Une lecture des trois "Critiques"*, Paris, 2006, p. 58.

## CONCLUSIONS

### 1. Review and specification of partial conclusions

In a 1796 text, opposing the then new ("*neuerdings erhobene*") fashion for despising the "formal in our knowledge", Kant wrote:

The essence of thing consists in their form (*forma dat esse rei*, as is said by the Scholastics), insofar as things might be known through reason. If the thing is an object of the senses, so its form is in its intuition (as an appearance), and even pure mathematics itself is nothing but a doctrine of the form of pure intuition. With respect to metaphysics, as pure philosophy, its knowledge is first of all grounded on forms of thought, under which any object (the material of knowledge) may subsequently be subsumed. The possibility of all synthetic a priori knowledge, which we are indeed not able to agree on having, rests on this form. But also the passage to the suprasensible, towards which reason urges us compellingly, and which it can only fulfill in practical-moral view, is effected by reason only through (practical) laws, which establish as a principle not the matter of free actions (their end), but only their form, the suitability of their maxims for the universality of a legislation in general. It is not, in any of these fields (the theoretical and the practical), about "giving form" in the sense of a *modeling* arbitrarily organized (in favor of the State) according to a *planning* or even in the manner of a *fabric*, but about the ever proceeding labour and careful work by the subject, previous to all manipulation of the object given, or, rather, completely independent of such a thought of the *manufacturing* of the object. This proceeding consists in the subject embracing and appreciating his own capacity (the reason). On the contrary, the aristocrat who opens an oracle for the vision of the suprasensible will not be able to escape from the objection that he has betted for a mechanical handling of minds, using the name of philosophy only as an honorary title.<sup>1297</sup>

On the contrary, adds Kant, the elaboration of forms is "the most essential task of philosophy" [*das hauptsächliche Geschäft der Philosophie*]. According to the text, this task of elaboration is expressed in three different directions: in the direction of mathematics, as a "doctrine of forms in pure intuition"; in the direction of metaphysics, as "pure philosophy" regarding "the forms of thought"; and, lastly, also

<sup>1297</sup> On a recently elevated tone in philosophy, Ak., VIII, 404.

in the direction of morals, regarding "the forms of free actions". Indeed, when they work together, the forms of intuition and the forms of thought make up the core of objectivity in the theoretical field, while the "form of free actions" (which also divides itself in two different sets, as we will recall later) does likewise in the practical field.

Now, it is precisely the "formal in our knowledge" that our thesis has attempted to establish as the centre of the Kantian theory of objectivity. Indeed, we have attempted to argue that this "formal dimension" common to mathematics, metaphysics and morals is the best explanation of the *inner connection* between these disciplines and also the best characterization of the Kantian understanding of objectivity, precisely through its "structural" moment. In this sense, we have maintained that the notion of "structure" (with its constructive character and also with the distance it implies between the "structural" and the concretions of the "structural") conveys crucial aspects of the Kantian theory of objectivity.

In the first place, we have tried to show that the "theoretical ontology" (to put it with A. Renault)<sup>1298</sup> appearing in the Analytics of KrV as a theory of the objectivity of objects of experience contains in its core a pattern of construction of possible experiences, a pattern which shows structural traits. "Ontology", wrote Kant in the *Fortschritte* "is the science that comprises a system of all concepts and principles of understanding but only insofar as these extend to objects given to the senses and thus

---

<sup>1298</sup> At a certain moment in the history of reception of Kantian thought, the term "ontology" was almost taboo applied to Kant. Nowadays that taboo seems to have vanished, and authors like L. Ferry and A. Renault generously use the expressions "theoretical ontology" and "practical ontology" in connection with theoretical and practical objectivity in Kant. See for example, A. Renault, *Kant aujourd'hui*, Paris, 1997, p. 280, and L. Ferry, *Kant. Une lecture des trois critiques*, Paris, 2006, p. 119. Heidegger, who in some way made this interpretation acceptable, stressed in 1927 that it was not an unnatural reading whatsoever (*Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 180), quoting precisely the passage from the *Fortschritte* which we quote in the following lines. This fact, however, should not make us forget that this terminology (and, above all, the expression "practical ontology") is *not* Kantian, and, on a certain level, is even *opposed* to the texts (and the spirit) of Kant. In effect, at a very important level of Kant's thought "ontology" is opposed to "metaphysics". In this sense, "ontology" always means *theoretical* ontology (see, for example, KrV B 303), and the aim of a *critique* of pure reason is precisely to set the limits of that project, narrowing down its significance to the scope of time, and asserting as a fundamental result the principle that with our *a priori* power of knowledge "we can never go beyond the boundaries of possible experience" (KrV, B XIX). But this is nonetheless the "most essential issue" of metaphysics, in that metaphysics is precisely the "science of the progress of knowledge from the sensible to the suprasensible through reason" (*Fortschritte*, Ak., XX, 260). The possibility of metaphysics hence depends, in Kant, on the destruction of every univocal interpretation of "being", and on limiting (and not extending, as we have done) the "ontology". Even so, we do believe that using the terminology "theoretical ontology – practical ontology", in the wake of authors like A. Renault and L. Ferry – may prove useful in a study like ours, inasmuch as this terminology stresses the *structural resemblances* common to the theoretical and practical use of Kantian reason which we have followed throughout our investigation.

capable of being substantiated by the experience"<sup>1299</sup>, and can be called "transcendental philosophy" precisely because "it contains the conditions and first elements of our a priori cognition". And precisely because all these conditions and first elements are internally articulated in the original exercise of *synthesis*, and synthesis refers, in Kant, to the "action of putting different representations together with each other and comprehending their manifoldness in one cognition",<sup>1300</sup> we have tried to construe the Kantian theory of theoretical objectivity in terms of a pattern of structural construction of possible objects.

Now, if "the formal" in experience and knowledge splits into two different sets of constitutive conditions (of intuiting and of thinking, so to speak), which always work indissolubly together in experience, the original movement on which objectivity is founded is the passage from empirical consciousness to transcendental consciousness, that is, the positing of the "original-synthetic unity of apperception",<sup>1301</sup> in which both the character of object and the character of subject are established at the same time. Our investigation has not focused directly on this movement, but has instead decided to concentrate first on the way "existence" and "objectivity" (character of object) are established and related by means of it. And in order to do so, the possibility of distinguishing and, at the same time, relating, the two "declinations" of the structure of the objectivity of objects corresponding, respectively, to mathematics and transcendental philosophy, proved to be crucial. In effect, leaving the performance of the structure in pre-scientific experience (which is, so to speak, its primary implementation) aside, we have examined two different modes of "isolating" the formal-structural components of experience and of operating with them: the "mathematical" mode, which operates on synthesis of pure intuitions independently of every existence, and the "ontological" mode, based on the "synthesis of possible empirical intuitions".<sup>1302</sup> In both cases, the constructions resulting from the analysis (the mathematical object and the transcendental object, respectively) expressed different declinations of "the formal" of the object of experience.<sup>1303</sup> In this sense, our investigation has repeatedly stressed the idea that

---

<sup>1299</sup> *Forschritte*, Ak., XX, 260.

<sup>1300</sup> KrV, A 77 / B 102.

<sup>1301</sup> KrV, §16.

<sup>1302</sup> Building on a text like this one: "If I am given the transcendental concept of a reality, substance, force, etc., it designates neither an empirical nor a pure intuition, but only the synthesis of empirical intuitions (which thus cannot be given *a priori*), and since the synthesis cannot proceed *a priori* to the intuition that corresponds to it, no determining synthetic proposition but only a principle of the synthesis of possible empirical intuitions can arise from it. A transcendental proposition is therefore a synthetic rational cognition in accordance with mere concepts, and thus discursive, since through it all synthetic unity of empirical cognition first becomes possible, but no intuition is given by it *a priori*" (KrV A 722, B 750).

<sup>1303</sup> For, regarding mathematics, it "is only the form of an object" (KrV A 224 / B 271).

without this inner connection between mathematics and ontology (based on their common rooting in "the formal" dimension of experience), it is impossible to understand either the Kantian philosophy of mathematics or the scientific revolution of the sixteenth and seventeenth centuries. Another important result for the subsequent shaping of the conclusions derived from Section I was the idea that mathematics is irreducibly a-deictic, that is, incapable of building *formulae* valid only for *this* moment or *this* place but not valid for any other moment or any other place *like this*. We have tried to show that, precisely because it works with pure possibilities of ordering space and time, mathematics is incapable of distinguishing two *different* cases of the *same* order, of the same outline: all places and all moments are, for mathematics, indifferently equal to each other.

In the second place we have tried to reconstruct Kantian "practical ontology".<sup>1304</sup> As in the first case (the theoretical field), there is also ontology, i.e., "*a priori* conditions and first elements" in this case because a dimension of "the formal" can again be found. Likewise, "the formal" dimension in decision also splits into two different directions (vid. *supra*, part II.1.1, the part entitled "The contradiction problem"): the acknowledgement that the principle in Kantian practical philosophy is not "the matter of free actions (their end), but only their form, the suitability of their maxims for the universality of a legislation in general"<sup>1305</sup> is as important as the acknowledgement that "any volition must also have an object and hence a matter"<sup>1306</sup> and, therefore, that there cannot be decision, or validity unless it is the decision and the validity of a content, a matter of the will stemming from an inclination (the formal dimension of receptivity in this case being the dimension of *respect*). And, if the movement which establishes objectivity in the theoretical field was the movement establishing the character of "object" – which at the same time means the self-positioning of the subject as subject – in this case we find a similar movement, namely, the shift which takes us from selfishness to autonomy<sup>1307</sup> and determines the self according to the form of law understood as a norm.<sup>1308</sup> In this case also we have

---

<sup>1304</sup> See *infra*, note 2 of the Conclusions.

<sup>1305</sup> *On a recently elevated tone in philosophy*, Ak., VIII, 404.

<sup>1306</sup> KpV, Ak., V, 34.

<sup>1307</sup> KpV, Ak., V, 86: "It can be nothing less than what elevates the human being above himself (as a part of the world of sense), what links him to an order of things that only the understanding can think and that at the same time has under it the entire world of sense and with it the human being's empirically determinable existence in time and the whole of all purposes (which whole is alone appropriate to such unconditional practical laws as the moral law). It is nothing other than *personality*".

<sup>1308</sup> See, in KpV, the following text: "For the sole principle of morality consists in the independence from all matter of the law (i.e., from a desired object) and yet, at the same time, the determination of the power of choice by the mere universal legislative form which a maxim must be capable of [having]. That *independence*, however, is freedom in the *negative*, whereas this legislation – pure and, as such, practical reason's *own* legislation –



postponed the analysis of this shift as such and have instead focused on clarifying the elements of the Kantian theory of practical objectivity from a structural viewpoint.

In order to do so, we have followed some of the most fundamental steps of this theory, with a view to clarifying the elements involved in it. In this sense, a connection proved to be crucial for us: the possibility of construing Kantian practical philosophy as binding together "disinterestedness" and "universality" and both notions also subordinated to the "original gesture" (so we called it) of Kantian moral philosophy, namely, the interpretation of moral action in terms of action performed out of duty (see part II.3.1-2). This was indeed a crucial step in our argument, because it opened up the possibility of defending, as we have done, a) that Kant is entitled to aspire to the role of coining "the" modern morals, precisely because the fundamental principles of his theory can be derived – without any external add-ons – from the modern comprehension of the moral phenomenon as such; and b) that, precisely because of the vacuity, the dryness of his theory (the fact that, in a sense, it demands "nothing"), we find in Kant a specially strong version of the problem of rendering a concept sensible, that is, the problem of translating this demand into terms that we can understand. Indeed, we have tried to show that Kant has to harness very different resources (see specially parts II.2.3, II.4.1 and II.4.2) in order to "phenomenalize" the content of duty, and also that a correct understanding of Kantian moral philosophy is not possible without taking into consideration the exact nature of these resources.

Sections I and II, therefore, are aimed at reconstructing the core of the Kantian theories of objectivity (theoretical and practical) in a structural tone, that is, in regard to the constitutive formal dimension within them. It is very important, by the way, to make perfectly clear at this point what is meant by interpreting Kantian *formalism* "in a structural tone", for both terms ("structuralism" and "formalism") have been very prominent (and not always for good) in the intellectual history of the twentieth century. We will go slightly further in defining the intention of our investigation at this point by recalling the basic context in which the most important discussion about the use of the terms took place. Whenever one relates, as we are doing now, the concepts of "structure" and "form", what immediately comes to mind is the critique of Russian formalism by (the structuralist) Lévi-Strauss, and even the critique by Balibar of the abuses of supposedly structuralist "combinatorial" means.<sup>1309</sup>

---

is freedom in the *positive* meaning. Therefore the moral law expresses nothing other than the *autonomy* of pure practical reason, i.e., freedom; and this [autonomy] is itself the formal condition of all maxims, under which alone they can harmonize with the supreme practical law" (KpV, Ak., V, 33).

<sup>1309</sup> For this controversy in particular, and for the complex fit of structuralism into the map of sciences, see Carlos Fernández Liria, "El estructuralismo. Sentido de una polémica", *Perspectivas del pensamiento*

The main reproval –and both Lévi-Strauss and Balibar agree on this point– is that the so-called “formalism” had settled for a very deficient formalization of its objects of study. This formalization is reduced, in fact, to a mere generalization of common traits, and remains anchored to the level of a very poor (because abstract) description. The poverty of formalist generalization is always paired with an understanding of the “formalized” object as an enormously rich matter, in regard to which the abstract form will never be accurate enough. Indeed, Lévi-Strauss wrote:

The supporters of structural analysis in linguistics and anthropology are often accused of formalism. The accusers forget that structuralism exists as an independent doctrine which, indeed, owes a great deal to formalism but differs from formalism in the attitude it has adopted toward the concrete. Contrary to formalism, structuralism refuses to set the concrete against the abstract and to ascribe greater significance to the latter. *Form* is defined by opposition to content, an entity in its own right, but *structure* has no distinct content: it is content itself, and the logical organization in which it is arrested is conceived as a property of the real<sup>1310</sup>.

Now, if this text traces an opposition between “structuralism” and “formalism”,<sup>1311</sup> we believe that Kantian formalism belongs entirely to the first, and this is what we have tried to show. Kantian formalism is not, by any means, a mere generalization of diverse elements which eliminates all differences of nature; on the contrary, it is hard and patient conceptual work which allows access to the constitutive conditions of the particular elements studied and the recognition of their inner differences.<sup>1312</sup> This is not a mere proclamation. It has played a role at certain moments of our investigation

---

*contemporáneo*, Juan Manuel Navarro Cordón (ed.) Vol. I, Madrid, 2004, pp. 95-129. We will now follow this work.

<sup>1310</sup> C. Lévi-Strauss, “Structure and Form: Reflections on a Work by Vladimir Propp”, in C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, volume 2, Harmondsworth: Penguin, 1994, p. 115.

<sup>1311</sup> This antagonism also echoes the opposition between *Generalisierung* and *Formalisierung* established by Husserl in the §13 of *Ideas*. For this opposition and its possible use in analytical philosophy and linguistics, see E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, 1976, pp. 39-43.

<sup>1312</sup> At the beginning of chapter II of the *Dialectic* of KpV, and discussing the way in which Stoics and Epicureans used to reduce real differences to mere terminological disputes, Kant wrote: “However, it was commensurate with the spirit of their times –and sometimes misleads subtle minds even now– to annul essential and utterly irreconcilable differences in principle by trying to convert them into a dispute about words, and thus seemingly to contrive unity of the concept merely under different designations; and this commonly applies to cases where the unification of heterogeneous bases lies so deep or so high, or would require so complete a transformation of the doctrines otherwise assumed in the philosophical system, that people dread to enter deeply into the real difference and prefer to treat it as a disunity in mere formalities” (KpV, Ak., V, 111- 112).

(such as, for example, in the distinction between mathematical object – which is only the “form of an object” – and transcendental object). In Kant the generalization procedure can be, in any case, a hint (and sometimes a very important hint) at how to gain access to the sphere that really matters, but it is never the essential issue (on this topic, see our discussion about the role of “universality” in Kant’s thought in part III.4.2.)

What we have tried to defend, and what can be deduced from our interpretation, is that the formalism which can be found in the Kantian theory of objectivity *is not* a hollow formalism, but the kind of formalism which allows for a structural reconstruction. In this sense we believe that the Kantian theory of objectivity, as presented here, does satisfy the criteria used by Lévi-Strauss to distinguish hollow formalism from the structuralist method, namely: “The proof of analysis is in the synthesis. If the synthesis is shown to be impossible, it is because the analysis is incomplete. Nothing can be more convincing of the inadequacy of formalism than its inability to reconstitute the very empirical content from which it was itself drawn”<sup>1313</sup>. En definitiva, consideramos (y así hemos tratado de mostrarlo) que la teoría kantiana de la objetividad es en efecto capaz de restituir el contenido de los objetos de los que parte, excepto, evidentemente, su carácter empírico, es decir, el hecho de que sean esos objetos y no otros los que se dan<sup>1314</sup>.

We have recalled above how our interpretation of Kant tries to construe in a structural tone that “formal” dimension which constitutes “the most essential task of philosophy”. Mathematics, transcendental philosophy and morals were thus linked together by virtue of their connection with “the formal” in knowledge. And precisely because they are linked together in this fashion, because they share a common structural character, they also all possess another peculiar trait. In section IV of the “Antinomy of pure reason”, Kant wrote:

It is not as extraordinary as it initially seems that a science can demand and expect clear and certain solutions to all the questions belonging within it

---

<sup>1313</sup> Lévi-Strauss 1994 (*op. cit.*, p. 547, footnote 1310). At this point we must remember the opposition established by Kant himself between mere analysis of concepts and the analytical task which is properly interesting for a project such as one in the critique of pure reason: “I understand by an analytic of concepts not their analysis, or the usual procedure of philosophical investigations, that of analyzing the concept of concepts that present themselves and bringing them to distinctness, but rather the much less frequently attempted *analysis of the faculty of understanding* itself, in order to research the possibility of *a priori* by seeking them only in the understanding as their birthplace and analyzing its pure use in general” (KrV A 65-66 / B 90). See especially M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, §8, pp. 40-42 on this.

<sup>1314</sup> For that would involve the step that the “critique” has in many different ways forbidden, namely, obtaining the “empirical legislation” from the “transcendental legislation”, to put it in the terms of KrV B 165. See part I.3.4 of our investigation for this.

(*quaestiones domesticae*), even if up to this time they still have not been found. Besides transcendental philosophy, there are two pure sciences of reason, one with merely speculative, the other with practical content: *pure mathematics* and *pure morals*.<sup>1315</sup>

Indeed, in all these cases (which correspond to the different aspects of the structural dimension which appeared in sections I and II) all the objects constructed within the structure, with the materials provided by this same structure, are wholly determined "before" any experience, *a priori*, by their concepts themselves. In all these cases, as with the just and unjust, Kant writes, "the object is not encountered at all outside the concept".<sup>1316</sup>

Now, there is something which indeed lies "outside the concept": *existence*. As §76 of KU puts it: "Our entire distinction between the merely possible and the actual rests on this: in saying that a thing is possible we are positing only the representation of it with respect to our concept and to our thinking ability in general; but in saying that a thing is actual we are positing the thing itself (apart from the concept)".<sup>1317</sup> Moreover, this situation is reproduced exactly in the practical field, for here too we find a receptivity dimension which is irreducibly empirical; also here inclinations and desires are, in principle, merely given, and therefore lie "outside" any structural or formal determination, insofar as inclination [*Neigung*] can be defined precisely as "the dependence of the desires on sensations".<sup>1318</sup> The dimension of existence thus falls outside the structures.

And nonetheless, even though the Kantian structures of objectivity are based on the dimension of "the formal", and "the formal" is what must be "known through reason", in Kant this formal dimension always refers ultimately to "existences", that is, to elements that are *given*. Science and morals are, precisely, different ways of determining the existent.<sup>1319</sup> Bearing this in mind we can now proceed to summarize the results of section III, and the final results of all the investigation.

Section III has systematized and outlined the results of sections I and II towards a single formulation of the link between structurality, subjectivity and objectivity in Kant, so the general hypothesis of the investigation can be put to the test (see Introduction, 2). In effect, under the hypothesis that we have adopted – namely, that Kant has expressed more sharply than others the metaphysical

---

<sup>1315</sup> KrV A 480 / B 508.

<sup>1316</sup> KrV A 477 / B 505.

<sup>1317</sup> KU, §76, Ak., V, 402.

<sup>1318</sup> GMS, Ak., IV, 414, footnote.

<sup>1319</sup> Science as principle of determination of the existence of objects, and morals as principle of determination of the existence of subject, that is, persons.

legitimacy of Modernity – the Kantian understanding of objectivity also becomes the *modern* understanding of objectivity, and this latter thesis is now verifiable.

For, in the meantime, our reconstruction of the Kantian theory of objectivity has also provided a deepening, radicalization and assessment of the concept of Modernity from which we started out.

Indeed, we started out from a very shallow sketch of Modernity in terms of what has sometimes been called the “anthropic”<sup>1320</sup> way of thinking: the Modern Age was thus characterized by the way it based all objectivity (both theoretical and practical) on the functioning of the element “subject” (see Introduction). Accordingly, thanks to the interpretation of Kant essayed in this investigation, we have been able to specify that concept in a definite direction (which of course is not the only one) and we have been able to articulate some of its requirements.

The single formulation dealt with in section III can be expressed as follows: in the Kantian theory (and, according to our hypothesis, in general in the modern world) objectivity is reached at the point where the pure rational is neatly distinguished from the empirical, firmly purified from every element which is merely given, and then, and only then, used to precisely describe/prescribe the empirical world. In other words, the typically modern gesture of objectivation consists in barring any empirical element from the field of explicative/normative hypothesis, which on the contrary is entirely entrusted to pure reason, and then, and only then, applying it to the empirical data which are to be explained or judged.

Of course the requirement that links the pure rational with the empirical in this fashion within the modern paradigm could, there is no doubt about it, be purely arbitrary, that is, merely “supervenient” and “external”. Incidentally, if this were the case, we would lose sight of the place from which the claims of objectivity of mathematical physics and Kantian morals, for example, stem, and in sum we would not be able to grasp why Galileo’s hypotheses are more “scientific” than the hypotheses of Aristotelian physics, and why modern Declarations of rights (with all their flaws and with all the exceptions needed) seem to us in general to be “fairer” than any division of society according to estates of the realm.

But this is not the case. And if this is not the case –and the connection between the pure rational and the empirical is not utterly arbitrary and external– it is precisely because the modern field of the “pure rational” is shaped by focusing and making consciously explicit the constitutive conditions of *the empirical*.<sup>1321</sup> If we recall

<sup>1320</sup> This is term used, for example, by W. Welsch. See W. Welsch, “Antropocentrismo ontológico”, F. Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, CBA, Madrid, 2008, vol. I, pp. 83-113.

<sup>1321</sup> Our results at this point are nothing but the systematization and prolongation of something which already appeared in Heidegger in relation with his analysis of modern science. In §2 of the course from

the way Heidegger used the notion of "the mathematical" [*das Mathematische*] in *Die Frage nach dem Ding*<sup>1322</sup>, then we could say that modern conception of objectivity, of which Kantian theory is a perfect expression, is defined by the establishment of "the mathematical" as a *standard*. In effect, the Modern Age has not only focused on the dimension of "the mathematical" (which, incidentally, Greek philosophy had already done), but has also for the first time raised this dimension, under the name of "pure reason", to the level of touchstone of all objectivity. By explicitly establishing the dimension of "the mathematical" as a criterion and standard, Modernity turns the *conditions* of objectivity against all possible candidates aspiring to receive the seal of "objective": the subjective *a priori* conditions of objectivity (which are "mathematical" in the sense of "the mathematical") will determine from now on what things can appear as objective before the subject, and all the differences aspiring to obtain that status will have to prove that they indeed qualify.

But if this is correct, then it should be possible to find in the development of modern society manifestations of the requirement that we have located at the base of its understanding of objectivity. Specifically, it should be possible to verify a certain shift towards the fulfillment of this requirement. In this regard, the most important part of our investigation (and the place where the concept of Modernity obtained in our investigation stands to succeed or fail) is the "historical" verification taking place in chapters III.2 and III.3. And within this verification the most fundamental step is what we have called the "breaking of Ancien Régime" (chapter III.2) and its re-unification in a characteristically modern "new normativity".

In order to show the essential elements of this step we must remember first that throughout the entire investigation (and explicitly from III.2.2. on) we have tried to point to the fact that the Kantian understanding of "subject" includes the factual and immediate rooting in a singular situation from which the subject knows and decides. This entails that the subject, so to speak, "establishes a world" from a different singular point each time, and that the finite reason is therefore scattered. The phenomenon of the "scattering of reason", we stressed, must be understood

---

WS of 1927/1928, *Phenomenologist interpretation of the Critique of pure reason*, GA 25, Heidegger explained that the fundamental and founding act [*Grundakt*] in the objectivation of a certain field of reality is the act by which the "mathematical" dimension underlying that field is made explicit. In effect, when the ontological pre-comprehension (for "ontological pre-comprehension" is another name for "the mathematical") has become thematic, and has become explicit and conscious, and above all the determining character of that pre-comprehension has become explicit and conscious, then the characteristics established in the pre-comprehension emerge as the *norm* of a certain field of things, and they apply normatively to all of them. At that moment the field of things has been objectivated.

<sup>1322</sup> "The mathematical is that manifest aspect in the things, in which we always already move, according to which we experience them at all as things and as such things" (M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, p. 58).

taking the following into account: a) it is present both in the theoretical and the practical field; and b) it means both that subjectivity is present in a host of different individuals and that every individual is always located in a different point. If we now add the results obtained throughout sections I and II (and summarized in III.1.3) regarding the objectivity-subjectivity link to this situation, we then find a very peculiar metaphysical scenario: given that the empirical situation in which the subject finds itself is different in each case, what the subject construes/decides will also be, in principle, different in each case. But we have said that in modern thought something is validated as "objective" only if it receives the seal of "construed by subjectivity". When all these premises are put together, it turns out to be that the things validated as "objective" are also *different* in each case. The conjunction of these two structural facts (the empirical scattering of pure subjectivity and the modern inner link between objectivity and subjectivity) results in the fragmentation of all validity and all objectivity.

As we have tried to show in part III.3.A, in the field of knowledge this fragmentation expresses itself in the fact that every finite subject is situated in a particular place (different from all the other places) of space-time and, therefore, every observer reconstructs the laws of nature from his/her particular reference system. Part III.3.B of our investigation set out to explore the way in which this same fragmentation expressed itself in the field of decision: a) each finite subject is confronted, in each case, with a different situation, and b) each finite subject also has, in each case, different inclinations and different concepts of happiness.

At the beginning of this work (see the Introduction) we noted the scholar *cliché* according to which Modernity emerges from a major rupture with the previous world. And now, thanks to the interpretation of the Kantian theory of objectivity essayed in these pages, we have been able to specify and ground this cliché (which accordingly ceases to be a cliché). In effect, the essentially deictic character of the subjectivity on which the modern world bases all its structures of objectivity entails the breaking of the material framework which once embraced all subjects. Indeed, once the foundation of all objectivity is situated in the subject, and it has been at the same time acknowledged that this subject is essentially deictic, every possible material legality which aimed to be one and the same for every subject is irremediably broken. If each subject carries within himself his own legality (meaning: if each subject lives in a different space-time, if each subject has his own irreducible ends and his own understanding of "good life"), then it is obvious that there can no longer be a space for any material legality which embraces this host of particular legalities. There is no space-time which can be materially the *same* space-time for everyone, and there are no ends which could be binding for everyone.

In fact, this metaphysical scenario in which validity becomes fragmented into different spheres (a scenario which we have located in pre-general relativity physics and in pre-modern ethical-legal thought) also necessarily entailed a certain (and unique) type of solution. Let us explain this a little further.

*A priori* it would at least be thinkable that, in the new scenario, some single points of space-time, and some special ends of action could enforce themselves as "privileged" points, so that the laws of nature or the life projects reconstructed from these points were "the" laws of nature valid for everyone or "the" life project which is binding for everyone. But this solution, which could in principle be possible, is nonetheless radically and sharply prevented by the very notion of a "formal" or "mathematical" dimension conceived as a standard (as occurred in the Modern Age). In effect, the differences between one single point and another single point are, from the structural viewpoint (that is, from the point of view of the pure rational), completely invisible, and therefore inexistent, precisely because the difference between some points and others is not structural, but deictic: in order to acknowledge that kind of difference an element of pointing is required, and this element lies outside the structure.

Now, if every place and moment is for mathematics indifferently equal to any other place and moment, and every material end of action is as valid (or invalid) as any other, because we always have one, but we never choose one, then we find that single points as such are indistinguishable by means of the structure and, therefore, any single point possesses the exactly *same* legitimacy as any other. The "solution" that consisting in favoring some single points over other single points turns out to be impossible, because even distinguishing some points from others is not longer possible.

Chapter III.3 tried to show that the metaphysical scenario we have just outlined was *effectively* the scenario at work in modern history, that the solution *via* "privileges" was *effectively* closed, and that the only remaining solution was *effectively* the solution which has been implemented (with uneven success) in the historical spectrum of Modernity. We have indeed tried to show that the normative horizon necessarily had to undergo a process of transformation once the requirements termed here as "modern" burst onto the scene, that this transformation could only take place in a certain direction, and that this direction is effectively the direction taken by the new modern normativity, both theoretical and practical. On the one hand, in part III.3.1.A we have re-constructed the emergence of the theory of general relativity in 1915 precisely in these terms, and we have emphasized that this theory expresses, as a meta-law of physics, the metaphysical requirement discussed above, namely: that all observers of nature have exactly the same rights and, therefore, their



reconstructions of the laws of nature must be equally legitimate and consequently equivalent. On the other hand, in part III.3.1.B we set out to show how the supreme principle of Kantian practical legislation (which, in accordance with Kervégan, could be termed the "principle U", and of which we have seen two expressions: ethical categorical imperative and universal principle of right) also stems from the same requirement. Indeed, a meta-law like the principle U –in both of its aspects– is the only kind of law which could suture that break: it is the only law which could fit in the modern horizon of objectivity, precisely because it radically assumes the situation and offers itself only as a meta-law of coherence of all the infinite disperse points. This is explicitly so in the Kantian concept of right, but the same character can be shown – as in our thesis – in the ethical version of categorical imperative.

If all this is correct, and modern objectivity stems from the fact that the actions of a single point are compatible with taking that point to belong to a set of indifferently equal points, then the act by which objectivity is generated should consist of something like gliding from my particular point to any other point like mine. Chapter III.4, which concludes section III and the investigation as a whole, is devoted precisely to this problem. In this last chapter the exegetical question (Kant) is intertwined with the historical-metaphysical question (Modernity), and in it we have tried to show that the absolute core of the Kantian theory of objectivity – the subrogation of an empirical subject in the empty place of a transcendental ego – is, *at the same time*, what the modern concept of objectivity was requiring as such.

## 2. Final conclusions

### 2.1. The concept of subrogation and the question of the subject in Kant

In our investigation the movement of subrogation (or reflection) has emerged, thus, as the very core of the Kantian theory of objectivity. However, this movement, as was already pointed out in the Appendix to section III, is not visible as such in any mode of objective validity (neither the theoretical nor the practical). This dual situation has led some authors to claim (contrary to all kinds of humanistic interpretations) that in Kant *there is no subject* at all. Now we come to the final conclusions of our thesis, and checking those conclusions against the question of the subject in Kant seems to be a good way of further specifying their meaning. It also

could shed some light on the intention and meaning of a "structural" reading of Kant.<sup>1323</sup>

In part III.4.2, building on some passages of the *Paralogisms* and the readings of J. Simon and F. Kaulbach, we emphasized that the Kantian "I think" has –at least partially– a deictic character. In effect, we pointed out that the "I" which appears as unity of transcendental apperception must be understood as an empty place within a formal structure, which we handle "without noting the least property of it, or cognizing or knowing anything at all about it".<sup>1324</sup>

Now this entails that the Kantian "subject", in principle at least in the theoretical field, is not a permanent and substantial substratum which occasionally steps forth as a legislator but, on the contrary, implies that the "subject" in Kant a) *only* appears as such *in each single case*, and b) appears *only* as that which turns that case into a case of validity/objectivity. Let us explore these lines of thought a little further.

*Ad a)* According to the first claim, then, there is not "the subject", but the singular opening to the world of each and every case, i.e., a subject essentially dispersed in his various different "deictic" appearances. In fact, the most clear-cut and bare expression of the deictic character of Kantian subjectivity may perhaps be found in the *Analytic of Aesthetic Judgment*. And that should not surprise us if it is true that this section explicitly focuses on a fundamental dimension of the subjective background underlying all objectivity, that is, if this part of KU provides in its most stripped down version, as J.-F. Lyotard puts it, "the reflexive way of thinking which is at work in the critical text as a whole".<sup>1325</sup> In aesthetic judgment, as Lyotard states, reflection emerges uncovered, for in that kind of judgment reflection is deprived of its heuristic task, and enjoys itself and lingers on, unhurriedly, in the contemplation of the beautiful. In this delay [*Verweilung*]<sup>1326</sup> the thought suspends any reference to what he thinks he knows, and shows itself in its full depth.

In effect, when we turn to this part of critical thinking we realize that the ideas envisaged in the *Paralogisms* are also crucial to understanding the peculiar role played by "universality" and "necessity" in aesthetic judgments.

---

<sup>1323</sup> And it could even reveal the historical meaning of the remark made by Ricoeur on structuralism, namely, that structuralism was a "kantism without transcendental subject". See Introduction, 1.

<sup>1324</sup> KrV, A 355.

<sup>1325</sup> J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris, 1991, p. 21. In effect, there are not many authors who have seen this situation with the clarity of Lyotard. Lyotard has focused and notably worked on it in these *Leçons sur l'Analytique du sublime* under the title of the "tautegory" of the reflexion. In the following pages (and especially regarding the deictic event of subjectivity) we will be mainly following ideas from parts 1.1 to 1.4 of this work by Lyotard.

<sup>1326</sup> KU, §12.

Let us remember, in the first place, the results obtained in the final section of part III.4.2 regarding the systematic location of universal and necessary validity in the Kantian theory of objectivity. Opposing the interpretation of Rousset-Ferry-Renaut, we claimed that in Kant the universal and necessary validity of a judgment by no means qualifies as a definition of objectivity. Nevertheless it does constitute the *certain sign* of every objectivity, and, in that sense, the path through which the requirements of objectivity can have a meaning for us. Precisely because subjectivity has a deictic character, and is dispersed in the world (i.e., scattered in a multitude of possible cases), objectivity becomes *reflected* in that multitude of cases as *validity in all possible cases*, and therefore constitutes the crucial clue for reconstructing the content of objectivity for a finite reason. In any case, the result obtained in that part entails that the correct comprehension of the place of the "universal and necessary" in Kant depends on a correct comprehension of the triad objectivity-subjectivity-subrogation/reflection.

Well, we believe there is a further confirmation of this outcome, and also a final specification about its meaning, in the way in which the judgment of taste entails "universality" and "necessity". Here, writes Kant, a "property of our cognitive power which without this analysis would have remained unknown"<sup>1327</sup> has to emerge.

1. As is widely known, in the second moment of the judgment of taste, which corresponds to quantity, Kant claims that the beautiful is "represented as the object of a universal liking",<sup>1328</sup> but, however, "without concepts" – that is, without any links whatsoever between certain concepts and the feeling of pleasure and pain.

How is it nonetheless possible that a claim of objectivity still exists there where every conceptual position in its reference to a certain object has been canceled? If, as we saw in III.4.2, it is the reference to object which guarantees the universal validity of the judgment, because the "universality of assent [*Fürwahrhaltens*] does not prove a judgment's objective validity", but, on the contrary, "objective validity alone amounts to the basis of a necessary universal agreement",<sup>1329</sup> then how can universality be still at work, when its only ground has collapsed?

The puzzlement disappears (and that is also a reason to think that we are on the right track) once we note that, in spite of its disconnection from every *singular* objective validity, the beauty judgment still expresses the link subjectivity-objectivity but, so to speak, in the *zero degree* of that link. It is precisely because the beauty judgment is a "pure" expression of that link (for it is connected with nothing external,

---

<sup>1327</sup> KU, §8, Ak., V, 213.

<sup>1328</sup> KU, §6, Ak., V, 210

<sup>1329</sup> KpV, Ak., V, 13.

but only with itself) that the beauty judgment allows the subjective structure underlying all objectivity to shine on its own and by itself. And what do we glimpse there? The deictic character of Kantian subjectivity.

Indeed, where are the grounds of the claimed universality of satisfaction in the beauty judgment? Kant writes:

He must believe that he is justified in requiring a similar liking from everyone because he cannot discover, underlying this liking, any private conditions, on which only he might be dependent, so that he must regard it as based on what he can presuppose in everyone else as well. He cannot discover such private conditions because his liking is not based on any inclination he has (nor on any other considered interest whatsoever): rather, the judging person feels completely *free* as regards the liking he accords the object.<sup>1330</sup>

The beauty judgment thus provides a specially clear-cut expression of the fact that inclinations are merely *private*, existential-deictic, and not simply deictic (in the sense used in this work: they belong to the "content" of each case, not to their "form") and, therefore, they could never provide an adequate basis for universalizing any validity claim.

Whoever delivers a beauty judgment, then, cannot base his satisfaction on any inclination. But he does feel satisfaction. He has no other option than to attribute his satisfaction to a harmony which must be common to every appearance of a subject such as the subject that I am being right now. The basis of a beauty judgment can be presupposed "in everyone else" like me as well. And, since the basis of a judgment of beauty can be also presupposed in any other subject like me, we find in it a universality *as strict* as the universality of a valid logical judgment (see part III.4.2). Indeed, aesthetic judgment and logical judgment do have something in common: "the [aesthetic] judgment does resemble a logical judgment inasmuch as we may presuppose it to be valid for everyone".<sup>1331</sup> There is, in sum, a "claim to subjective universality" which Kant terms "common validity" [*Gemeingültigkeit*] and in which the structure of subjectivity is no longer connected to an object, but connected, so to speak, to itself. Within the structure of subjectivity itself, in effect, and *with the occasion* of a particular shape, a peculiar attunement of all its elements take place, producing a certain favor [*Gunst*]. Now, the fact that this inner attunement is "felt" as something

---

<sup>1330</sup> KU, §6, Ak., V, 211.

<sup>1331</sup> *Ibid.*

that *has to*<sup>1332</sup> be universal and necessary *because* it only involves *structural* elements of subjectivity (and not deictic-existential elements) is the best proof of the consciously deictic character of subjectivity.

2. The fourth moment of the judgment of taste is the moment of modality. The starting point there is the claim that the beautiful has "a *necessary* reference to liking [*Wohlgefallen*]",<sup>1333</sup> with the immediately subsequent addition that "the subjective necessity that we attribute to a judgment of taste is conditioned". Let us consider the puzzlement again. Throughout our entire investigation, and especially in I.3.4 (point 6), we have seen that in the Kantian theory of objectivity there are not and there cannot be singular objects/decisions whose existence is necessary. At most, the structure of objectivity can establish the necessity of a certain *type* of objects/decisions, and that too is always conditional on the previous existence of certain things.

How, then, is it possible that a judgment in which there are no concepts (neither theoretical nor practical) can claim to be necessary? In Kant, necessity seems to be always related to concepts (on one hand the pure concepts channeling the unifying activity of understanding, on the other hand the concepts of a pure rational will). In fact, in §18 of *Prolegomena*, as we have already seen, Kant even wrote that "there would be no reason why other judgments necessarily would have to agree with mine, if there were not the unity of the object –an object to which they all refer, with which they all agree, and, for that reason, also must all harmonize among themselves".<sup>1334</sup> On the other hand, the subjective necessity which is at stake here is also conditional. The conditioning of the necessity of the judgment of taste on common sense means that the judgment of taste could claim to be necessary *under the condition* that a common sense is admitted. What is the point, then, of speaking about "necessity" in this context? Where does the strength of a "must" stem from in this case? Why does whoever says "this is beautiful" feel justified in *demanding* everyone's approval of his claim? Where does the legitimacy of this claim of universality come from?

Kant writes: "We solicit everyone else's assent because we have a basis for it that is *common to all*".<sup>1335</sup> And here again the individual feels in possession of a "basis that is common to all". The deictic character of the subjectivity has opened up an

---

<sup>1332</sup> Since "the judgment of taste itself does *postulate* everyone's agreement" but "merely *requires* [*sinnt an*] this agreement from everyone, as an instance of the rule, an instance regarding which it expects confirmation not from concepts but the from the agreement of others" (KU, §8, Ak., V, 216).

<sup>1333</sup> KU, §18, Ak., V, 236.

<sup>1334</sup> *Proleg.*, Ak., IV, 298.

<sup>1335</sup> KU, §19, Ak., V, 237, the italics are ours.

inner channel of communication, and through this channel the individual feels capable of "knowing" that the things he now feels are part of the structure of subjectivity itself, and therefore he can be subrogated in *each one* of the manifestations of the structure to demand, from there, universal approval. Once again the fundamental division between "merely private" ("deictic-existential", in our investigation) and "common" ("structural" in this investigation) comes to the light.

But in this case that is not all. Another fundamental trait of the Kantian understanding of the universal-necessary emerges here with great strength. We are talking about the universal-necessary having an *indicial* character (see part III.4.2) In effect, precisely in the case of aesthetic judgments, "necessity" is taken as a witness, as an "example", writes Kant, of a law not present: we act *as if* we had an objective rule at our disposal, but, since we do not have one, all that remains is the footprint which the objective rule leaves: universality and necessity across the different manifestations of the structure.

Lastly, the "conditional" character of this subjective necessity vanishes immediately when the "condition" is brought onto the scene. We have stated earlier that the conditioning of the necessity of a judgment of taste by common sense means that the judgment of taste could claim to be necessary *under the condition* that common sense, as established in KU §20, is accepted. Now it is mandatory to presuppose that "subjective condition of cognition",<sup>1336</sup> as we have already seen in the Appendix to section III.<sup>1337</sup> And that common sense will emerge precisely in KU §40, where the conditions for subrogation/reflection are made explicit.

In sum, the deduction of the necessity and universality of judgments of taste is made effectively through the same channels that have been opened up by the deictic character of subjectivity and link each particular case of its materialization with any other case like it. The key to this deduction, therefore, lies in the attribution of properties that I find in *me* which, nonetheless, I cannot consider to be exclusively *mine*, but common to *anyone else like me*. KU §38 expresses this idea with great clarity. After recalling the crucial step of the deduction of taste judgments, Kant explains that this deduction is "so easy" because judgments of taste only assert that "we are justified in presupposing universally in all people the same subjective conditions of

---

<sup>1336</sup> KU, §21.

<sup>1337</sup> We are fully aware of the fact that the status of "common sense" in Kantian thought poses an important hermeneutical problem which we have not dealt with. Such a problem is perfectly formulated in §22 of KU: is common sense really *presupposed* as another transcendental condition, or is it rather a "principle of reason" which calls for the necessity to *produce* common sense? Since this question is completely beyond the scope of our investigation (which has only focused on the "objective" dimension of reason and has only indicated how its main argument could be extended to the "subjective" dimension), we merely take note of it.

the power of judgment that we find in ourselves" and also that "we have subsumed the given object correctly under these conditions".<sup>1338</sup> And, in effect, in order "to be justified in laying claim to universal assent to a judgment of the aesthetic power of judgment, which rests merely on subjective bases, one need grant only the following: (1) that in all people the subjective conditions of this power are the same as concerns the relation required for cognition as such between the cognitive powers that are activated in the power of judgment; and this must be true, for otherwise people could not communicate their representations to one another, indeed they could not even communicate cognition; (2) that the judgment has taken into consideration merely this relation (and hence the *formal condition* of the power of judgment) and is pure, i.e., mingled neither with concepts of the object nor with sensations as the judgment's determining bases".<sup>1339</sup>

In our opinion, this brief foray into the *Analytic of aesthetic judgment* backs the idea that the Kantian conception of objectivity houses a structural-deictic backbone within it, and that this backbone corresponds neatly and crucially to the way subjectivity is articulated in Kant. It also reinforces the idea that the deictic character of subjectivity (the "subject" being always nothing else than the actualization of a different "I" in each case) is the only thing that matters when it comes to the functioning of subrogation / reflection. In this sense, Lyotard himself writes: "The notion of a 'subject' under its substantive form does not seem to be necessary to understand what reflection is. The idea of 'actual thinking' is enough".<sup>1340</sup> Let us now turn to the other claim mentioned above.

*Ad b)* We stated above that the Kantian "subject" is strictly limited to the singular opening to the world in each and every case. But besides that, we also claimed that the subject appears in Kant *only* as the element which turns a case into a case of validity. And this means: the subject provides different cases with objective validity insofar as the uniqueness of the subject is the touchstone of Kantian objectivity,<sup>1341</sup> but this is also its only way of presence. The subject never has the status of a reality "about which" sentences are predicated. Indeed, if "subject" means essentially synthesizing activity, this activity, as A. Renaut has correctly pointed out, "is not the

---

<sup>1338</sup> KU §38, Ak., V, 290.

<sup>1339</sup> KU §38, Ak., V, 290, footnote.

<sup>1340</sup> J.-F. Lyotard, "la notion de un 'sujet', sous sa forme substantive, ne paraît pas nécessaire à l'intelligence de ce qu'est la réflexion. La notion de 'pensée actuelle' [...] est suffisante" (*op. cit.* on p. 555, footnote 1325) p. 27. And this is aside from all the differences which might exist (and which Lyotard himself recognizes) between the "theoretical subject" and "aesthetic subject".

<sup>1341</sup> In the theoretical field, as a *pendant* to the uniqueness of the object, in the practical field, as a mere assumption of the connection between my particular "I" and any other "I" like mine.

object of any cognition able to match perfectly with it, and to take it to full transparency".<sup>1342</sup> The way in which the subject is present is never the way in which thematic objects are present, but, on the contrary, the refusal to be thematized. Felipe Martínez Marzoa has greatly stressed this state of affairs in part 2 of his *Hölderlin y la lógica hegeliana* [*Hölderlin and Hegelian logic*] (Madrid, 1995). This author had already explored the unstable equilibrium of Kant's work in connection with the general shift in modern thinking towards idealism in *De Kant a Hölderlin* [From Kant to Hölderlin] (Madrid, 1992). In this work, Martínez Marzoa distinguished two possible interpretations of Kant in order to show that the shift towards idealism could not coherently be fulfilled within the Kantian system of thought itself.

Now, this same state of affairs, this global instability of Kant's thought, is now (in the work of 1995) expressed in terms of the semantic transformation (or, more strictly speaking, referential transformation) the word "*subiectum*" underwent in the Modern Age. The transformation is more accurately defined if we say "referential" (and not "semantic") because in fact in the Modern Age the term "*subiectum*" still means the same as it used to mean, namely: the "about-which", the entity, that about which something is predicated. The referent of this expression has changed, however: whereas it used to refer to the entity as such, to the things we talk about, i.e., to the grammatical subject of sentences, now, with the newly acquired awareness that any valid sentence relates to a single speaker *de jure*, "*subiectum*" always refers not only to the thing which is dealt with in every case, but also to an entity which is unique and always the same. Every valid sentence will have, so to speak, "two" subjects: the thing which is referred to, and the "I".

Of all these considerations, we wish to focus only on a formula used by Martínez Marzoa to take into account what he himself terms the "consistent inconsistency" of Kant. This formula reads: "the subject is not the subject",<sup>1343</sup> and it is relevant here in that it stresses an important point in our own investigation. What, indeed, is the meaning of this formula? What is it trying to express? It expresses that, within the referential transformation mentioned above, Kant's position entails the impossibility of completing that transformation consistently. It entails a stop, a *kathechon*, which prevents the requirement of regarding the substance "as a subject" from being fulfilled. Precisely because the subject (the speaker *de jure*) is the theme in every valid sentence, the *de jure* speaker of all them does not appear in any of them in particular, i.e., he cannot be the subject of any sentence. Because he is involved in the very constitution of the being of every entity, the subject (in the sense of "I") can never be an entity, and therefore can never be a subject (in the sense of the

<sup>1342</sup> A. Renaut, *Kant Aujourd'hui*, p. 215.

<sup>1343</sup> F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, 1995, p. 21.



"grammatical subject of statements").<sup>1344</sup> The exercise in reflection, which in Kant was the candidate to fill the empty space of the "subject", can never at the same time be the subject.

Thus, and according to the two interpretative lines we have just dealt with, to talk about the "subject" in general in Kant is rather risky - and simply impossible if by "subject" we mean some kind of permanent, substantial subject which is transparent for itself, and provides the real foundation for the diverse in representations.

Although our investigation is not oriented towards the Kantian theory of subjectivity, nor is our purpose to provide a single systematic account of this theory (if that is at all possible), we do believe there is enough material in our thesis to connect, in accordance with the aforementioned lines, the deictic-structural character of objectivity in Kant with a similar character in his conception of subjectivity. In this sense, we believe that the following words by Deleuze (on structuralism) convey with strange accuracy a fundamental state of affairs that inhabits the depths of Kantian philosophy.

Structuralism is not at all a thought that eliminates the subject, but a thought that shatters it and systematically distributes it. It is about a thought that contests the identity of the subject, that dissipates it, and forces it to move from place to place, an always nomadic subject, made of individuations, but impersonal ones, or singularities, but pre-individual ones; Foucault talks about "dispersion" in this sense; and Lévi-Strauss cannot define a subjective institution but as dependent on the conditions of object under which certain systems of truth become convertible and, therefore, 'simultaneously admissible for many subjects'.<sup>1345</sup>

## 2.2. The contribution of this investigation to the problem of a theory of Modernity

When someone speaks about "theory of Modernity" as such, without further specifications, the referent of that expression usually includes multifarious things ranging from sociological theory to art theory and/or history, and religious theory

---

<sup>1344</sup> And even this would still be inaccurate. As Martínez Marzoa correctly points out ([*op. cit.* on p. 561, footnote 1343], p. 21-22), the apparent absurdity which surrounds the claim that "the subject is not the subject" cannot be simply "solved" by distinguishing two different meanings of "subject", because there is only one sense; the paradox belongs to the thing itself: *that which is the theme cannot be that which is the theme.*

<sup>1345</sup> G. Deleuze, "How do we recognize structuralism?", p. 596. Lévi-Strauss' quote appears in C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, Paris, 1964, p. 19.

and/or history. We already noted in the Introduction (and wish to remind readers of this now) that our investigation neither is nor aims to be a contribution to that specific discipline or set of disciplines. Since there are, nonetheless, elements of the investigation which do affect the interpretation of Modernity, we also pointed out (see the Introduction) the meaning we give to this expression. It seems appropriate now, in the final conclusions of the investigation as a whole, to summarize the contribution it might suggest regarding the problem of a theory of Modernity.

As has been clear on many occasions, section III identified as the essential core of Modernity the pattern of a uniform, homogeneous horizon, defined only by its formal pillars and entirely stripped of all content (see, especially, III.3.1 and III.3.2). Indeed, the pattern of modern objectivity outlined in it was so formal-structural, so "bare", so to speak, that the core of the "incorrect" showed itself under the form of exceptionality (chapter III.3.2), i.e., under the form of a single content which aimed to be recognized as special, as marked separately, within that formal and homogeneous horizon.

Leaving other related questions aside, this fact alone already brings our investigation closer to a long and very rich tradition of analysis about the Modern age which takes as a conducting thread the idea that the main process lying at the heart of Modernity can be thought of as "nihilism". In effect, the "family resemblance" shared by all these analyses (which can be very different from each other) is the fact that they all consider "nihilism" to be a fitting category for interpreting the modern historical condition. "Decadence", "death of God", "rationalization", "technification", "disenchantment of the world", *Kulturpessimismus*, "devaluation of all values", "polytheism of values", or even "dissolution of all values", and other different titles have been used to describe and shape the profile of that "disturbing guest" who, according to this diagnosis, visited Europe and from there visited the world.<sup>1346</sup>

By no means do we aim now to trace the genealogy or the most important milestones of this tradition,<sup>1347</sup> but it may prove useful to take it into consideration in order to briefly sketch, in accordance with and in opposition to it, in what sense our investigation can contain a contribution to the problem of a theory of Modernity.

From this viewpoint, the contribution of our investigation to a global theory of Modernity is, as already explained in the Introduction, very modest indeed: within

---

<sup>1346</sup> Nietzsche, NF 1885-1887, KSA 12, 2. For the location and mutual relationship of these titles in a history of the concept of nihilism, see F. Volpi, *El nihilismo*, Buenos Aires, 2005.

<sup>1347</sup> This would completely exceed the limits of our investigation. Nevertheless, in order to do so, apart from authors like Max Weber, E. Jünger, M. Heidegger, C. Schmitt, and many others, it would be necessary to concentrate chiefly on Nietzsche (especially his fragments from the 1880's), as almost all the others depend on him.

the general historical movement of Modernity, from the field of philosophy, and using Kant, it merely reconstructs some links and steps related to what the aforementioned authors termed "nihilism". Specifically, our investigation has only shown some conceptual links which account for what C. Schmitt called "neutralizations" of the Modern Age.<sup>1348</sup>

In effect, one of the most fundamental transformations to be noted on the surface of the Modern Age is the vanishing of all axiological and normative particularism from the main scenario where the justification and legitimation processes take place. At the end of *Wissenschaft als Beruf*, Weber wrote:

It is the destiny of our time, with its distinctive rationalization and intellectualization, above all demystification of the world, that in particular the ultimate and most sublime values have retreated from the public eye<sup>1349</sup>

and Schmitt even claimed that the European history of the past centuries is characterized by a "general tendency towards spiritual neutralism".<sup>1350</sup> The principle *cuius regio, eius religio* (which played a fundamental role in Augsburg), the nineteenth-century liberal State as a neutral and agnostic State, the neutralization of the monarch and then of the State and, in general, the the modern State's shift away from ethical contents in favor of fundamental individual rights, would all be different expressions of that general tendency which, according to Schmitt, is characteristic of modern European history.

Now, the main contribution of our investigation would in this respect be to provide a way of reconstructing *in abstracto* some of the steps leading to such neutralizations. In effect, according to the operators used in our investigation, it was "written" in the metaphysical moulds of the Modern Age that every deictic element (and normative particularisms of every kind also *are* deictic) had to vanish from the field of objectivity, and from now on "objective" could only be structural-formal. The dimension of the structural-formal –and precisely because of its structural-formal character–, is completely empty and neutral in regard to every particular content it may house. "The power of the rational", wrote F. Volpi when commenting on the work of M. Weber, "lies in the dissolution of everything substantial and in the

---

<sup>1348</sup> For C. Schmitt Modern Age is "the age of neutralizations and de-politicizations" [*Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*], as is stated in the title of his lecture delivered in 1929, originally published in the *Europäischen Revue*, and later included in *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1932. The fundamental concept of this writing is precisely the concept of a "central sphere" [*Zentralgebiet*].

<sup>1349</sup> M. Weber, "Science as a vocation", p. 231.

<sup>1350</sup> *Ibid.* C. Schmitt, p. 87.

establishing of itself as the foundation of itself".<sup>1351</sup> In sum, if our hypotheses about the fundamental metaphysical decisions of Modernity are correct, then everything substantial was irremediably bound for dissolution, for substantial elements depend on the regime of the deictic-existential, i.e., on singular and concrete facts given in experience (specifically in historical and collective experience).

At any rate, the link between Modernity and the dissolution of deictic-existential elements had been already perceived in philosophy long before this, and its first prophet was not Nietzsche, but Jacobi. In effect, as is well known, Jacobi raised the formal accusation of "nihilism" for the first time at the end of the eighteenth century, and he did so against philosophy as a whole no less, understood as "rationalism" and "idealism", and in a way that would mark all subsequent European thought. The document most commonly cited in this regard is a letter of March 1799 from Jacobi to Fichte,<sup>1352</sup> but Jacobi also uses the term in other texts (such as *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, from 1811), and the spirit of the idea can no doubt be found in his criticisms since 1785. What interests us now is the fact that the hypothesis which Jacobi attempts to verify first in Spinoza and then in Kant (namely, that all philosophy is idealist or "nihilist": incapable of jumping "out" of representation) develops and extends an intuition which, according to Jacobi himself, he has found in Kant, concretely in the *Beweisgrund* de 1763. The reading of some passages of this opusculum in a review awakened in Jacobi an interest so intense that he ordered the book from two different booksellers and, when the book finally arrived, his enthusiasm merely grew:

I didn't need to regret my impatience. [...] My joy did nothing but grow while I was reading the work, to the point of provoking violent heart beats; and before reaching my goal, the end of the third part, I had had to stop several times in order to regain the capacity of a calm concentration.<sup>1353</sup>

The fact that Jacobi finds in Kant (and concretely in certain passages of the *Beweisgrund*<sup>1354</sup>) the best formulation of what explains the "nihilist" character of

---

<sup>1351</sup> Volpi 2005 (*op. cit.* on p.563, footnote 1346), pp. 74-75.

<sup>1352</sup> In which Jacobi stated: "In truth, it must not bother me, my dear Fichte, if you, or whoever else, want to call *quimerism* what I oppose to idealism, to which I address the objection of *nihilism*", J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. III, p. 245).

<sup>1353</sup> F. H. Jacobis *Werke*, Darmstadt, 1976, vol. II, pp. 190-191. An interesting discussion of this situation and in general of Jacobi as a prophet of post-Kantism can be found in L. Ferry, *Kant. Une lecture des trois critiques*, pp. 196-231.

<sup>1354</sup> Such as those of Ak., II, 71-72: "Existence is not a predicate or a determination of anything at all"; "Existence is the absolute position of a thing and thereby differs from any sort of predicate, which, as such, is posited at each time merely relatively to another thing".

modern philosophy is, in our opinion, extremely significant. Why? Because in those certain passages from Kant what comes to the light is precisely the dissociation existence-concepts, which we have followed in various ways throughout our investigation and which has played a fundamental role in it. Jacobi's reading of those passages is interesting because he diagnoses the situation with an extremely acute critical eye: either we give up concepts (in favor of a belief [*Glaube*]) or we renounce apprehending the existent as existent (i.e., as different from another example of *the same*). It matters little whether Jacobi chooses one option or another. What really matters is the consequences which can be deduced from his early diagnosis: if concept is not given up but maintained as the seal of objectivity, as in Kant (as also, according to our hypothesis, in the Modern world), then deictic-existential differences can no longer be objectively relevant, and the doors are opened to what some authors have called "nihilism".

In this sense, the contribution of our investigation to the problem of a theory of Modernity could also be considered from the point of view of Jacobi's early diagnosis, and in that case the final part of the investigation would be nothing but a confirmation and systematization of such a diagnosis. Thus, the diagnosis obtained from Jacobi – under the motto "conceptuality and nihilism" – reveals itself as a fundamental key idea when thinking about the modern historical condition.<sup>1355</sup> But why "conceptuality and nihilism"? How are they related?

The answer to these questions has already been outlined in different parts of our investigation and explicitly tackled from section I onwards. After following the journey of modern science's requirement of mathematizability, and reconstructing the Kantian grounding of that requirement, and of the "objective reality" of mathematics, we indeed posed the following question: why did the assumption of modern principles entail the establishing of mathematics as a privileged language? Why precisely mathematics? What did mathematics have which other languages did not and which enabled them to become established as the standard? Why is it that in the Modern Age, as Galileo writes, without mathematical symbols "one wanders in vain through a dark labyrinth"?<sup>1356</sup>

The answer we found to this question was: Modernity has, in principle, no special link to mathematics. The establishing of mathematics as a privileged language is a consequence, not a cause. Specifically, it is the consequence of another "decision" that is deeper and more original and by which *spontaneity* of reason (and not

---

<sup>1355</sup> In this sense, it is highly significant that M. Weber, when outlining the essence of modern scientificist rationalism, did precisely place the "concept" at the forefront as the first "great instrument of scientific work" (*Science as a vocation*, p. 208) and then elaborated its historical-sociological consequences in terms of an "eternal battle between the gods".

<sup>1356</sup> G. Galilei, *Il Saggiatore*, taken from *Discoveries and Opinions of Galileo*, 1957, pp. 237-238.

mathematics, or even constructibility) is established as a norm, as conveyed by the principle of KrV B XIII or even by the Cartesian notion of "method".<sup>1357</sup> The only thing reason can spontaneously define about an object that is true turns out to be what reason itself can construct about it, and the field of the constructible is precisely the field of mathematics, but the fact still stands that the field of mathematical objects is constituted by virtue of a *modum cognoscendi* and not the other way around, and also that the original point here is not the principle of mathematics, or the principle of constructability, but the principle of spontaneity, from which all the others are derived. Now, this result is not exclusively applicable to mathematics and section I of our investigation, but extends to the modern conception of objectivity as a whole.

In effect, the establishing of spontaneity of reason as a norm was equally patent in the practical field, as we have tried to show from chapter II.1 onwards, first with Rousseau, and then with Kant. Here too a contrafactual reconstruction of reality emerged which is confronted with immediate experience and tests, gauges, and sometimes rejects its claims to objectivity. The objectivity criterion was formulated here as the requirement that everything objective in the practical field should be reducible to free decisions (= products of practical spontaneity).

Now, in both cases the establishing of the spontaneity of reason as a norm entails a deep and radical transformation of the way in which the deictic-existential can be considered from now on. Even though it has been already pointed out in some parts of the investigation, it may be worth recalling and systematizing this result with a view to a final conclusion.

Locating the touchstone of all objectivity in the spontaneity of reason entails, effectively, impeding the possibility that differences which are merely given,

---

<sup>1357</sup> The origins of the principle of KrV B XIII can be traced back to the Cartesian notion of "method". If "the method", as the Rule IV state, "is necessary for the investigation of the truth of things" (*Regulae*, IV, 371), it is because the method decides in advance about the way things appear and about how the "truth" about them will be defined. And it is true that the "method" is firstly defined as a set of "rules which are certain and easy and such that whomsoever will observe them accurately will never assume what is false as true" (*Regulae*, IV, 372). But the decision the method "has made", and the crucial step in Descartes' philosophy, is the establishment of the *free and pure proceeding of reason* as the only binding criterion for knowledge. The *soi-même* must now adjust everything to the level of reason, as shown in the second part of the *Discourse*, and in the brilliant example of the magnet. In effect, the way Descartes tackles the problem of the magnet in Rule XII is absolutely revealing of the new spirit: it is no longer a question of introducing anything new, but of reducing all the empirical to the mathematical, i.e., to "simple and self-evident natures" (*Regulae*, XII, 427). When it comes to explaining the behavior of the magnet, Descartes does not look for strange causes in some tran-sensible world, but simply says to himself: I will try to explain this behavior starting from the things that I know well and, if I am able to (re)produce the effects of the magnet by "composing simple and self-evident natures", then I will believe that I know the phenomenon of magnetism and I can explain it. See the "Introduction" by J. M. Navarro Cordón to his edition of the *Regulae*, Alianza, 1984.

passively received, could be relevant in any sense. We have seen this, in various ways, throughout the investigation:

A. In part III.2.2.A we tackled the consequences for modern physics of the conceptual indeterminability of particular reference systems. Since no physical reference system can be fixed and identified as such by means of conceptual descriptions (for fixation always involves the – ostensive – identification of a "here"), differences depending on being in a particular system of reference instead of another should disappear from the horizon of physical objectivity in the long run.

B. On the other hand, in part III.2.2.B we tackled the conceptual (moral) indeterminability of particular ends of actions. If in this case the touchstone of objectivity lies in the imputability and the form of universality related to it, and human being claims for himself a will which does not take responsibility for what "belongs merely to [his] desires [*Begierden*] and inclinations [*Neigungen*]",<sup>1358</sup> it is obvious that the free will is incapable by itself of pointing to a particular prominent end. Prominent ends are only the ends I find in experience, through my own inclinations, as my own ends, but the human being "does not take responsibility for those inclinations [*Neigungen*] and impulses [*Antriebe*] and does not assign them to his real self, that is, to his will".<sup>1359</sup>

This situation is radical and insurmountable in a sense that is even deeper than it may appear at first sight: there is not even any cause for discussing whether this or that deictic difference can or cannot be relevant from the viewpoint of theoretical or practical objectivity, because long before that all deictic differences have vanished and they are simply not there. There is not even any cause for distinguishing this or that end, this or that value, this or that cultural particularism: they are simply not there.

### Kant and the problem of nihilism

What, then, about the diagnosis of Jacobi? Is acknowledging the link expressed in the title "conceptuality and nihilism" not also tantamount to wholly embracing Jacobi's diagnosis? Does it not mean that Kant already houses, *in nuce*, the core of the idealist programme? Are we claiming, then, as a final assessment, that Kant is modern

---

<sup>1358</sup> GMS, Ak., IV, 457.

<sup>1359</sup> GMS, Ak., IV, 458.

inasmuch as Modernity is essentially expressed in the rationalist-idealist project? Absolutely not.

From Jacobi we can take (as we have done) the clear perception of the link between nihilism and the dissociation of existence and concepts, but such a diagnosis is meaningful for us because of all the previous work carried out in the investigation (and especially in section III). Its relevance in a work like this is thus due to internal reasons, that is, to the meaning that such a diagnosis acquires within the coordinates of the work, and not to the adoption of the coordinates of Jacobi's project. This also means that our investigation rejects Jacobi's diagnosis at very precise points.

Firstly, it is worthy pointing out that what we have tried to elucidate with the help of Kant, and what emerges as the essential figure of Modernity, is not the absence of all normativity (some kind of absolute "everything is permitted"), but, on the contrary, the *normativity of absence*, i.e., the normativity that stems, with all its strength, from the fact that "all gods are gone". This normativity, it's true, is only the trace remaining when "nothing" normative remains (that is, when no material binding links remain), but it still establishes a normativity.

Secondly, our investigation rejects Jacobi's diagnosis regarding the role assigned to Kant in relation to rationalism and idealism. In fact, perhaps the best way of recognizing the presence of such a rejection in our thesis is to recall once more, as a final step of the conclusions, in what sense Kant's philosophy harbors a *critique of pure reason* and, in this very sense, also harbors a) a critique of the modern programme of a *mathesis universalis*, and b) the taking of a radical standpoint against Hume.

The final pattern which has emerged in our investigation as an interpretative key for the Modern Age is, effectively, the pair existence-concept (or, expressed at another level, the pair spontaneity-receptivity). The articulation and assembling of both parts nonetheless requires them to be radically separated previously and kept radically and incorruptibly separate, precisely because otherwise they could not be correctly assembled. Now, while Jacobi has perfectly perceived the moment of separation, only Kant's philosophy – at least, according to our thesis – embodies both moments (separation and assembling) sufficiently clearly as the core of a theory of objectivity. Indeed, only the project of a *critique of pure reason* has embodied and conveyed with sufficient sharpness the necessity for both elements (concept and existence, spontaneity and receptivity) to be present wherever objectivity (in the modern sense) has to emerge, and only this project has underlined sufficiently the heterogeneity and indissoluble connection of them both. And it has done so in two polemic fronts against Hume and Leibniz-Wolff respectively.

The belonging of this double polemic front to the Kantian theory of objectivity, its perfect fit, so to speak, into the hinges of such a theory, is apparent



in the fact that the main "objection" employed by Kant against his two opponents is based in both cases on drawing attention to the element of the pair existence-concept which has been overlooked or forgotten by that opponent. To put it concisely: while Kant employs concept against Hume, against Wolff and against Fichte (and that also means: against Hegel), he will employ existence, and its radical "otherness" with respect to concept. In perfect symmetry, indeed, we see that Hume's mistake can be summarized as having forgotten that there can be no objectivity without concept (i.e., as having ignored the insufficiency of sensibility), while rationalism's mistake is having forgotten that there can be no objectivity without intuition (i.e., having ignored the insufficiency of understanding). And let us not forget, ourselves, that this oblivion (which is at the same time the oblivion of all proto-idealism and subsequent idealism) was harshly reprehended by Kant – in the person of Fichte – in one of his last writings, the *Public Declaration Concerning Fichte's Doctrine of Science*:

for pure doctrine of science is nothing more or nothing less than mere logic, which does not rise to the material of knowledge with its principles, but abstracts from all content, as pure logic does.<sup>1360</sup>

---

<sup>1360</sup> *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, Ak., XII, 370.

# BIBLIOGRAFÍA



## BIBLIOGRAFÍA

### Nota preliminar

Tal y como se establecía en la *Introducción*, esta tesis doctoral no pretende ser una investigación monográfica sobre ningún punto de la filosofía kantiana, sino más bien una discusión acerca del lugar que le corresponde a Kant dentro de la historia de la filosofía moderna. Esta restricción se manifiesta también en la selección bibliográfica, especialmente en lo tocante a bibliografía kantiana especializada, que es reconocida y deliberadamente muy restrictiva, y no aspira en ningún caso a agotar el estado de la cuestión de ningún punto de la filosofía de Kant. Para completarla nos remitimos en todo caso a las obras (como la de P. Natterer) que analizan sistemáticamente los estudios más importantes sobre cada uno de los puntos de la crítica kantiana, y ofrecen un principio de orientación bibliográfica en ella.

1. Fuentes
2. Bibliografía sobre Kant
  - 2.1. Obras instrumentales
  - 2.2. Monografías
3. Otros estudios relativos a la temática de la tesis
  - 3.1. Objetividad teórica
  - 3.2. Objetividad práctica
  - 3.3. Otros estudios relacionados con el concepto de Modernidad

### 1. Fuentes

#### A. IMMANUEL KANT

Ediciones consultadas de la obra de Kant:

- 1) *Kants gesammelte Schriften*, edición de la Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900- , 29 vols. (edición en curso).

*Kritik der reinen Vernunft* (1ª ed., 1781), división I, "Werke", vol. IV, 1903/11.

*Kritik der reinen Vernunft* (2ª ed., 1787), división I, "Werke", vol. III, 1904/11.

*Kritik der praktischen Vernunft*, división I, "Werke", vol. V, 1908/13.

*Kritik der Urtheilskraft*, división I, "Werke", vol. V, 1908.

- Erste Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft*, división III, "Handschriftlicher Nachlaß", vol. XX, 1942.
- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, división I, "Werke", vol. IV, 1903/11.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, división I, "Werke", vol. IV, 1903/11.
- Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, división I, "Werke", vol. IV, 1903/11.
- Metaphysik der Sitten*, división I, "Werke", vol. VI, 1907/14.
- Welches sind die Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, división III, "Handschriftlicher Nachlaß", vol. XX, 1942.
- Jäsche Logik*, división I, "Werke", vol. IX, 1923.
- Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, división I, "Werke", vol. VIII, 1912/1923.
- Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, división I, "Werke", vol. VI, 1907/1914.
- Was heißt sich im Denken zu orientieren?*, división I, "Werke", vol. VIII, 1923.
- Über der Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, división I, "Werke", vol. VIII, 1912/1923.
- Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, división I, "Werke", vol. VIII, 1912/1923.
- Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, división I, "Werke", vol. II, 1905/1912.
- Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, división I, "Werke", vol. II, 1905/1912.

2) **Kant, I, *Werkausgabe***, ed. a cargo de Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974 (10ª ed., 1989), 12 vols.

3) **Kant im Kontext II**, ed. digital que reproduce la edición de la Academia de las obras de Kant publicadas en vida de su autor, junto con el legado manuscrito y la correspondencia, Karsten Worm – InfoSoftWare, Berlín, 2007.

#### 4) Ediciones de la obra de Kant en castellano

*Crítica de la razón pura*, traducción de P. Ribas, Madrid, 1978.

*Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, traducción de Mario Caimi, Madrid, 1999.

*Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, estudio preliminar y traducción de José Aleu Benítez, Madrid, 1991.

*Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, edición bilingüe. Introducción, edición crítica y traducción de Nuria Sánchez Madrid, Madrid, 2011.

*Crítica del Juicio*, edición y traducción de Manuel García Morente, Espasa Calpe, 1977.

*La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, 1995.

*La metafísica de las costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Madrid, 1994.

*Antropología*, traducción de José Gaos, Madrid, 1991.

*Lógica*, acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant, traducción de M. J. Vázquez Lobeiras, Madrid, 2000.

*Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, traducción e introducción de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1987.

#### B. MARTIN HEIDEGGER

Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt, 1976 (1925-26); ed. esp.: *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. J.A. Ciria Cosculluela, Madrid, 2004.

———, *Sein und Zeit*, Frankfurt, 1927; ed. esp.: *Ser y tiempo*, trad. J.E. Rivera Cruchaga, Madrid, 2003.

———, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, 1975 (1927); ed. esp.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J.J. García Norro, Madrid, 2000.

———, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt, 1977 (1927-28).

———, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt, 1978 (1928); ed. esp.: *Principios Metafísicos de la Lógica*, trad. J.J. García Norro, Madrid, 2009.

———, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, 1929; ed. esp.: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. Ibscher Roth, 2ª ed., México, 1973.

———, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Frankfurt, 1984 (1935-36).

———, *Holzwege*, Frankfurt, 1935-1946; ed. esp.: *Caminos de bosque*, trads. A. Leyte y H. Cortés, Madrid, 1998.

———, *Wegmarken*, Frankfurt, 1918-1961; ed. esp.: *Hitos*, trads. A. Leyte y H. Cortés, Madrid, 2000.

## 2. Bibliografía sobre Kant

### 2.1. Obras instrumentales

Eisler, R., *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*, Hildesheim. Olms, 1994.

Natterer, P., *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945*, Berlín, 2003.

Natterer, P., *Kantische Handlungstheorie und Ethik*, E-book, 2009, disponible en la página web del autor: <http://www.paul-natterer.de/veroeffentlichungen> [última consulta: 27-12-2013]

### 2.2. Monografías

Acosta López, M. R., "¿Una superación estética del deber? La crítica de Schiller a Kant", en *Episteme NS*, vol. 28, n° 2 (2008), pp. 1-24.

Albrecht, M., "Kants Maximenethik und ihre Begründung", *Kant-Studien*, 85, 2 (1994), pp. 129-46.

Aquino, T., "Das Problem der Selbstaffektion in der phänomenologischen Interpretation der Kritik der reinen Vernunft", *Recht und Frieden*, 335, 5, pp. 455-66.

Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1982; ed. esp.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires/Barcelona/Ciudad de México, 2003.

Aubenque, P., "La thèse de Kant sur l'être et ses origines aristotéliennes", en *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, eds. A. Cazenave y J.-F. Lyotard, París, 1985, pp. 513-533; reimpr. en P. Aubenque (ed.), *Problèmes aristotéliennes*, París, 2009, pp. 351-372.

Beaufret, J., "Kant et la notion de *Darstellung*", en *Dialogue avec Heidegger*, vol. II: *Philosophie moderne*, París, 1973, pp. 77-109.

Bennett, J., *Kant's Dialectic*, Cambridge, 1974.

Boi, L., "Les géométries non euclidiennes, le problème philosophique de l'espace et la conception transcendantale; Helmholtz et Kant, les néo-kantiens, Einstein, Poincaré et Mach", *Kant-Studien*, 87, 3 (1996), pp. 257-89.

- Bubner, R., "Maximen", en *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, ed. G. Funke, Maguncia, 1974, vol. II, 2, pp. 485-98.
- , *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt, 1982 (1976).
- Buchdahl, G., "The Conception of Lawlikeness in Kant's Philosophy of Science", en G. Buchdahl (ed.), *Kant and the Dynamics of Reason. Essays on the structure of Kant's philosophy*, Oxford, 1992.
- Buroker, J., *Space and Incongruence*, Dordrecht, 1981.
- , "The Role of Incongruent Counterparts in Kant's Transcendental Idealism", en Van Cleve y Frederick, 1991 (véase), pp. 315-39.
- Callejo Hernanz, M., "Matemática y moral. Propuesta de un punto de partida para el examen del 'malentendido' sobre el imperativo categórico", en J.M. Navarro Cordón y N. Sánchez-Madrid (coords.), *Ética y metafísica. Sobre el ser del deber ser*, Madrid, 2010, pp. 143-67.
- Cassirer, E., "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation", *Kant-Studien*, 36 (1931), pp. 1-26.
- Cohen-Halimi, M., *Entendre raison. Essai sur la philosophie pratique de Kant*, París, 2004.
- Cortina, A., "Estudio preliminar", en I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, 1989.
- Diehl, C., "Negative and Intensive Magnitudes in Kant's Pre-Critical Philosophy", ponencia en *Rosefeldt-Kolloquium*, Humboldt-Universität zu Berlin, 2011; [http://www.academia.edu/660211/Negative\\_and\\_Intensive\\_Magnitudes\\_in\\_Kants\\_Pre-Critical\\_Philosophy](http://www.academia.edu/660211/Negative_and_Intensive_Magnitudes_in_Kants_Pre-Critical_Philosophy) (última consulta: 28/8/2013).
- Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant*, París, 1963; ed. esp.: *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, 1997.
- , "Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana", en *Crítica y clínica*, Barcelona, 1996, pp. 44-54.
- , *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, 2008.
- Dreyfus, G., "L'apparence et ses paradoxes dans la Critique de la raison pure", *Kant-Studien*, 67, 1-4 (1976), pp. 493-549.
- Duque, F., "Teleología y corporalidad en el último Kant", en C. Flórez y M. Álvarez (eds.), *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, 1982, pp. 77-98.
- Earman, J., "Kant, Incongruous Counterparts, and the Nature of Space and Space-Time", en Van Cleve y Frederick, 1991 (véase *infra*, bibliografía 3.2), pp. 131-49.
- , "On the Other Hand .... A Reconsideration of Kant, Incongruent Counterparts, and Absolute Space", en Van Cleve y Frederick, 1991, pp. 235-55.



- Ferry, L., *Kant. Une lecture des trois Critiques*, París, 2006.
- , *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*, Madrid, 2007.
- Friedman, M., "Kant's Theory of Geometry", en C.J. Posy (ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays*, Berlín/Heidelberg, 1992.
- García Ferrer, S., *La doctrina kantiana de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2010.
- García Norro, J.J., "Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético", *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VI, nº 11 (1994), pp. 305-15.
- Gerhardt, V., *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden". Eine Theorie der Politik*, Darmstadt, 1995.
- Gloy, K., "Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung", *Kant-Studien*, 75, 1-4 (1984), pp. 1-37.
- Goyard-Fabre, S., "L'exemplarité méthodologique du concept de *légalité*", en O. Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt, 1989, pp. 117-30.
- Guyer, P., *Kant and the claims of knowledge*, Cambridge, 1987.
- , "The Possibility of the Categorical Imperative", *The Philosophical Review*, vol. 104, nº 3 (julio de 1995), pp. 353-86.
- , "The Form and Matter of the Categorical Imperative", en *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, eds. V. Gerhardt, R.-P. Horstmann y R. Schumacher, Berlín /Nueva York, 2001, pp. 131-50.
- Heinrichs, J., *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, Bonn, 1968.
- Henrich, D., "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", en G. Prauss (ed.), *Kant. Zur deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Colonia, 1973, pp. 223-54.
- , "Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'", en A. Schwann (ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhem Weischedel zum 70. Geburtstag*, Darmstadt, 1975, pp. 55-112.
- Himmelfmann, B., *Kants Begriff des Glücks*, Berlín, 2003.
- Hintikka, J., "Kant on the Mathematical Method", *The Monist*, 51, 3 (1967), pp. 352-75; reprod. en C.J. Posy (ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics. Modern Essays*, Dordrecht, 1992, (véase) pp. 109-34.
- Hoerster, N., "Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten", en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II, Friburgo, 1974, pp. 455-75.

- Höffe, O., "Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 31, 3 (julio-septiembre de 1977), pp. 354-84.
- , *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, Munich, 2003.
- Howell, R., "Intuition, Synthesis, and Individuation in the *Critique of Pure Reason*", *Noûs*, 7 (1973), pp. 210-11.
- Hüning, D., Rezension von Wolfgang Kersting: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Mit einer Einleitung zur Taschenbuchausgabe 1993: Kant und die politische Philosophie der Gegenwart, Frankfurt/M. 1993, en *Kant-Studien*, 86/4, 1995, pp. 475-477.
- Kaulbach, F., "Leibbewusstsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant", *Kant Studien*, 54 (1963), pp. 464-90.
- , "Der Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des Kantischen Denkens", *Archiv für Philosophie* XII (1963), pp. 14-45.
- , "Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant", *Kant Studien* 67 (1976), pp. 390-408.
- , *Immanuel Kant*, Berlín, 1982.
- , *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg, 1984.
- Kersting, W., "Der Kategorische Imperativ, die Vollkommenen und die Unvollkommenen Pflichten", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 37, 3 (1983), pp. 404-21.
- , *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlín / Nueva York, 1984.
- , "Kant und die politische Philosophie der Gegenwart", en Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt, 1993, pp. 11-87.
- , *Filosofía política del contractualismo moderno*, Madrid, 2001.
- , *Kant über Recht*, Paderborn, 2004.
- Kervégan, J.K., "Le droit cosmopolitique comme droit", *Logos*, 42 (2009), pp. 7-24.
- Koriako, D., *Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme*, Hamburgo, 1999.
- Krüger, G., *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, Tubinga, 1931; 2ª ed. ampliada, 1967.
- , "Der Maßstab der kantischen Kritik", *Kant-Studien*, 39 (1934), pp. 156-87; repr. en *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik* (véase), pp. 237-68.
- La Rocca, C., "Introducción", en *La polémica sobre la Crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)*, Madrid, 2002, pp. 9-72.

- , "Schematismus und Anwendung", *Kant-Studien*, 80 (1989), pp.129-154.
- Lebrun, G., *Kant et la mort de la métaphysique. Essai sur la "Critique de la faculté de juger"*, París, 1970.
- Lequan, M., *La philosophie morale de Kant*, París, 2001.
- Lyotard, J.-F., *Leçons sur l'Analytique du sublime*, París, 1991.
- Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía*, vol. II, Madrid, 1973; 2ª ed. 1994.
- , *La filosofía de "El capital" de Marx*, Madrid, 1983.
- , *Desconocida raíz común*, Madrid, 1987.
- , *Releer a Kant*, Barcelona, 1989.
- , *De Kant a Hölderlin*, Madrid, 1992.
- , *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, 1995.
- , "Decisión y finitud", *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 29 (2000), pp. 63-70.
- , "Reconsideración sobre el concepto de ética autónoma", *La Ortiga*, VII, 33-35 (2002), pp. 35-45.
- , "Lo ético y la mera lógica", *Isegoría*, 30 (2004), pp. 55-66.
- Marty, F., "La typique du jugement pratique pur", *Archives de philosophie*, 19 (octubre de 1955), pp. 56-87.
- McCarty, R., "Maxims in Kant's Practical Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, 44, 1 (2006), pp. 65-83.
- Millgram, E., "Does the Categorical Imperative give rise to a contradiction in the will?", *The Philosophical Review*, 112, 4 (octubre de 2003), pp. 525-60.
- Mühlholzer, F., "Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke aus Kantischer und heutiger Sicht", *Kant-Studien*, 83 (1992), pp. 436-53.
- Navarro Cordón, J.M., "Método y metafísica en el Kant precrítico", *Anales del Seminario de Metafísica*, IX (1974), pp. 75-122.
- , *Sentido del saber sintético a priori*, Madrid, 1970.
- , "El concepto de 'trascendental' en Kant", *Anales del Seminario de Metafísica*, V (1970), pp. 7-26.
- , "Facticidad y Trascendentalidad", en R. Rodríguez (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, 2002, pp. 9-87.
- O'Neill, O., "Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 54 (2004), pp. 301-16.
- Oberer, H., Rezension von W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, *Kant-Studien*, 77 (1986), pp. 118-122.

- , Oberer, H., "Noch Einmal Zu Kants Rechtsbegründung", *Kant-Studien*, 101, 3 (2010), pp. 380-93.
- Øfsti, A., "Anschauung, Verstand und singuläre Referenz. Von Hume zu Kant, Strawson und Tugendhat", en W.-J. Crumm, W. Kellerwessel, D. Krause y H.-Ch. Kupfer (eds.), *Diskurs und Reflexion*, Würzburg, 2005, pp. 487-509.
- Palacios, J.M., "La esencia del formalismo ético", *Revista de Filosofía*, 3ª época, IV, 6 (1991), pp. 335-49.
- Passos Severo, R., "Three Remarks on the Interpretation of Kant on Incongruent Counterparts", *Kantian Review*, 9 (2005), pp. 30-57.
- Paton, H.J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Chicago, 1948.
- Patzig, G., "Der Gedanke eines kategorischen Imperativs", *Archiv für Philosophie*, 6 (1956), pp. 82-96.
- Pfordten, D. von der, "Kants Rechtsbegriff", *Kant-Studien*, 98 (2007), pp. 431-33.
- Philonenko, A., *L'Œuvre de Kant*, vol. 1, París, 1972.
- Pierobon, F., *Kant et les mathématiques*, París, 2003.
- Prauss, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt, 1983.
- , "Für sich selber praktische Vernunft", en O. Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperatives Kommentar*, Frankfurt, 1989.
- Renaut, A., *Kant Aujourd'hui*, París, 1997.
- y Ferry, L., *Système et Critique*, Bruselas, 1984.
- y ———, *Philosophie politique*, I-III, París, 1986-88.
- Riedel, M., *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt, 1989.
- Rodríguez Aramayo, R., "Estudio preliminar. Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant" en I. Kant, *Teoría y praxis*, Barcelona, 1986, pp. ix-xxxix.
- , *Introducción, Crítica de la razón práctica*, Madrid, 2000.
- y Vilar, G. (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Barcelona, 1992.
- Rogozinski, J., *Le don de la Loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, París, 1999.
- Römpp, G., "Die Sprache der Freiheit. Kants moralphilosophische Sprachauffassung", *Kant-Studien*, 95, 2 (2004), pp. 182-203.
- Rousset, B., *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*, París, 1967.
- Rubio Carracedo, J., "La influencia de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", en E. Guisán (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, 1988.
- Rüdiger, B., "Another Look at Maxims", en P. Cicovacki (ed.), *Kant's Legacy: Essays in Honor of Lewis White Beck*, Rochester, 2001, pp. 245-59.

- Rusnock, P., y George, R., "A Last Shot at Kant and Incongruent Counterparts", *Kant-Studien*, 86, 3 (1995), pp. 257-77.
- Santos Gracia, M. A., "Kant y la lógica de la investigación científica", *Teorema*, vol. XIII/1-3, 2004, pp. 199-213.
- , "Kant y el ideal de la lengua universal", *Ontology studies: Cuadernos de Ontología*, 5-6, 2006, pp. 259-266.
- Schmucker, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim, 1961.
- Schnoor, C., *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*, Tübinga, 1989.
- Silber, J.B., "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined", *Kant-Studien*, 51 (1959), pp. 85-101.
- , "Der Schematismus der praktischen Vernunft", *Kant-Studien*, 56, 3-4 (1996), pp. 253-73.
- Simon, J., "Freiheit und Urteil bei Kant", en G. Funke (ed.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses* (Maguncia, 6-10 de abril de 1974), II.1, Berlín/Nueva York, 1974, pp. 142-57.
- , *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Friburgo, 1974, pp. 7-68.
- , "Immanuel Kant (1724-1804)", en BORSCHKE, T. (ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie: von Platon bis Noam Chomsky*, München, Beck, 1996, pp. 233-255.
- , *Filosofía del signo*, trad. española de Ana Agud, Madrid, 1998.
- , *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlín/Nueva York 2003.
- Thurnherr, U., *Die Ästhetik der Existenz: über den Begriff der Maxim und die Bildung von Maximen bei Kant*, Tübinga, 1994.
- Vilar, G., "El concepto de bien supremo en Kant", en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón práctica*, Madrid, 1989.
- VV. AA., *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Muguerza, J., y Rodríguez Aramayo, R. (eds.), Madrid, 1989.
- , *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*, Villacañas, J.L. (ed.), Madrid, 1990.
- , *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Javier Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), Madrid, 1989.
- , *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar (eds.), Barcelona, 1992.

———, Heidegger. La voz de los tiempos sombríos, Cerezo, P. (ed.), Barcelona, 1991.

Walford, D., "Towards and Interpretation of Kant's 1768 *Gegenden im Raume* Essay", *Kant-Studien*, 92 (2001), pp. 407-39.

Weil, E., *Problemas kantianos*, Madrid, 2009.

Wolff, M., "Geometrie und Erfahrung. Kant und das Problem objektiver Geltung der Euklidischen Geometrie", en V. Gerhardt et al. (eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, I, Berlín/Nueva York, 2001.

Wolff-Metternich, B.-S. von, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kant Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*, Berlín/Nueva York, 1995.

Yovel, Y., "The Highest Good and History in Kant's Thought", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 564, 3 (1972), pp. 238-83.

———, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, 1980.

### 3. Otros estudios relativos a la temática de la tesis

#### 3.1. Objetividad teórica

Bennett, J., "The Difference between Right and Left", *American Philosophical Quarterly*, 7 (1970), pp. 175-91.

Benveniste, E., *Problemas de lingüística general II*, Ciudad de México, 1999.

Berkeley, G., *The Analyst. A Discourse Addressed to an Infidel Mathematician. Wherein it is examined whether the Object, Principles, and Inferences of the modern Analysis are more distinctly conceived, or more evidently deduced, than Religious Mysteries and Points of Faith*, Londres/Dublín, 1734, reproducido en VV. AA., *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*, Ewald, William, (ed.), Vol. 1, Oxford, 1996.

Bonola, R., *Non-Euclidean Geometry. A Critical and Historical Study of its Development*, Nueva York, 1986.

Bourbaki, N., *Elementos de historia de las matemáticas*, Madrid, 1972.

Boyer, C. B., *A History of Mathematics*, Londres, 1968.

Brague, R., *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, París, 1999.

Brunschwig, L., *Les étapes de la philosophie mathématique*, París, 1972.

Bühler, K., *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena, 1934.

Cantor, G., *Gesammelte Abhandlungen*, Berlín, 1932.

- Chalmers, A. F., *What is this thing called science?*, Queensland/Londres, 1976; 3ª ed., 1999.
- Dascal, M., "The dispute on the primacy of thinking or speaking", en Dascal, M. et al. *Sprachphilosophie, Philosophy of language, Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, Berlín, 1996
- Deleuze, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", en F. Châtelet (ed.), *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas*, tomo IV, Madrid, 1976.
- , *El Leibniz de Deleuze. Exasperación de la filosofía*, Buenos Aires, 2006.
- , *Les cours de Gilles Deleuze*, URL: <http://www.webdeleuze.com/php/index.html>.
- Descartes, R., *Discours de la Méthode*, en *Oeuvres*, eds. Ch. Adam y P. Tannery, vol. VI, París, 1965; ed. esp.: *Discurso del método*, ed. E. Bello Reguera, Madrid, 2003.
- Duhem, P., *Le Système du monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols., París, 1913-59.
- Einstein, A., *El significado de la relatividad*, Madrid, 1980.
- Einstein, A., *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Madrid, 1984.
- Eco, U., *Tratado de semiótica general*, Barcelona, 1977.
- Feldhay, R., "The use and abuse of mathematical entities. Galileo and the Jesuits revisited", en P. Machamer (ed.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge, 2006 (1998), pp. 80-146.
- Fernández Liria, C., "El estructuralismo. Sentido de una polémica", en J.M. Navarro Cordón (ed.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, vol. I, Madrid, 2004, pp. 95-129.
- Fichte, J.G., *Filosofía y estética. La polémica con Schiller*, eds. M. Ramos y F. Oncina, Valencia, 1998.
- Frege, G., *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hamburgo, 1967.
- , *Über Euklidische Geometrie*, publicado póstumamente en Frege, *Nachgelassene Schriften*, eds. H. Hermes, F. Kambartel y F. Kaulbach), Hamburgo, 1969, pp. 182-84.
- Galilei, G., *Le opere di Galileo Galilei*, Florencia, 1968.
- , *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*, ed. A. Beltrán Marí, Madrid, 1995.
- Granada, M.A., "La Revolución cosmológica. De Copérnico a Descartes", en J. Echeverría (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II, Enciclopedia Ilustrada de Filosofía*, vol. 21, Madrid, 2000, pp. 13-62.

Grondin, J., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, 2006.

Hegel, G.W.F., *Sämtliche Werke*, Stuttgart / Bad Canstatt, 1965.

———, *Fenomenología del espíritu*, edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, 2006.

Hjemslev, L., *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, 1971.

Jacobi, F.H., *Werke*, Darmstadt, 1976.

Koyré, A., "En los albores de la ciencia clásica", en Koyré, *Estudios galileanos*, Madrid/Ciudad de México, 1980, pp. 5-10.

———, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, 1983.

Libera, A. de, *La philosophie médiévale*, París, 2001; ed. esp.: *La filosofía medieval*, Valencia, 2007.

Mach, E., *Die Mechanik in ihrer Entwicklung, historisch-kritisch dargestellt*, Leipzig, 8ª ed., 1921 (1883); ed. esp.: *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica*, Buenos Aires, 1949.

Mardsen, J. E., y Tromba, A., *Vector Calculus*, San Francisco, 5ª ed., 2003.

Moulines, C.U., y Díez, J.A., *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, Barcelona, 1997.

Mosterín, J., *Los lógicos*, Madrid, 2000.

Navarro Cordón, J. M., "Sentido de la ontología fundamental en Heidegger", *Anales del Seminario de Metafísica*, 1 (1966), pp. 29-51.

Ortega y Gasset, J., "La 'Filosofía de la Historia' de Hegel y la historiología", *Revista de Occidente* (1958), recogido en *Kant, Hegel, Scheler*, Madrid, 1983.

Pardo, J.L., *Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid, 2001.

———, "El concepto vivo o ¿dónde están las llaves? Ensayo sobre la falta de contextos", *Archipiélago* 31 (Rafael Sánchez Ferlosio, el triunfo de la lengua), pp. 40-49.

Rey Pastor, J. y Babini, J., *Historia de la matemática*, 2 vols., Barcelona, 2000 (1951).

Russell, B., *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, 1919; ed. esp.: *Introducción a la filosofía matemática*, Barcelona, 1988.

———, "Recent Work on the Principles of Mathematics", *International Monthly*, 4 (julio de 1901), pp. 83-101.



- Sánchez Ferlosio, R., "Sobre la transposición", *Revista de Occidente*, 2ª época, 142 (1975); repr. en Sánchez Ferlosio, R., *Ensayos y Artículos*, vol. II, 1992, pp. 47-85.
- Spivak, M., *Calculus*, 4ª ed., Houston, 2008; ed. esp.: *Calculus*, 3ª ed. (4ª del original), Barcelona/Bogotá/Buenos Aires/Caracas/México, 2012.
- Stewart, I., *De aquí al infinito. Las matemáticas de hoy*, Barcelona, 1998.

Tugendhat, E., *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, 1975.

- VV. AA., *La forma del pensamiento matemático*, Newman, James R. (ed.), Barcelona, 1969.
- , *Kant's Philosophy of Mathematics. Modern Essays*, Posy, C. J. (ed.), Dordrecht / Boston / Londres, 1992.
- , *The Philosophy of Right and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, Van Cleve, J., y Frederick, R. (eds.), Dordrecht, 1991.

Wigner, E., "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences", *Communications in Pure and Applied Mathematics*, 13, 1 (1960), pp. 1-14.

### 3.2. Objetividad práctica

- Anscombe, G.E.M., "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33, 124 (1958), pp. 1-19 (después en Anscombe, *Collected Philosophical Papers*, vol. 3: *Ethics, Religion and Politics*, Oxford/Mineápolis, 1981, pp. 26-42); eds. esp.: "La filosofía moral moderna", en Anscombe, *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, Pamplona, 2005, pp. 95-122, y Anscombe, "La filosofía moral moderna", en M. Platts (comp.), *Conceptos éticos fundamentales*, Ciudad de México, 2006, pp. 27-53.
- Arendt, H., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, 1968 (2ª ed. ampliada); ed. esp.: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, 1996.
- , "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing", en H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, 2001 (2ª ed.), pp. 18-19.
- , *Diario filosófico*, Barcelona, 2006.

Ferrajoli, L., *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, 2001.

Heller, A., *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, 1984.

Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*, México, 1979.

MacIntyre, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, In., 1981.

———, *Historia de la ética*, Barcelona – Buenos Aires – México, 1981.

Maistre, J. de, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, 1981 (1797).

Mill, S., *On Liberty*, Londres, 1859; ed. esp.: *Sobre la libertad*, Madrid, 2008.

Rousseau, J. J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Œuvres complètes*, vol. III, París, 1964.

Sandel, M.J., *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, 1981.

### 3.3. Otros estudios relacionados con el concepto de Modernidad

Cohen-Halimi, M., y Faye, J. P., *L'Histoire cachée du nihilisme – Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*, París, 2008.

González Ruiz, A., *La nueva imagen del mundo. El impacto filosófico de la Teoría de la Relatividad*, Madrid, 2003.

Martínez Marzoa, F., *Heidegger y su tiempo*, Madrid, 1999.

———, *El sentido y lo no-pensado (apuntes para el tema "Heidegger y los griegos"*, Murcia, 1985

———, "La palabra que viene", en F. Duque (ed.), *Heidegger. La voz de tiempos sombríos*, Barcelona, 1991, pp. 147-60.

Navarro Cordón, J. M., "Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad", en *Los confines de la modernidad*, F. Duque (coord.), Barcelona, 1988, pp. 79-146.

———, "Técnica y libertad (sobre el sentido de los Beiträge zur Philosophie", en *Heidegger o el final de la filosofía*, J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (comp.), Madrid, 1993, pp. 139-162.

Schmitt, C., "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen", en Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, Berlín, 1932, pp. 79-95.

Volpi, F., *El nihilismo*, Buenos Aires, 2005.

## BIBLIOGRAFÍA

VV. AA, *Heidegger. Sendas que vienen*, F. Duque (ed.), Madrid, 2008.

Weber, M., "La ciencia como vocación", en Weber, *El político y el científico*, Madrid, 1967.